

SE

GILLIAN OULENZE
NIGHT TITCHE

Gilles Deleuze
NIETZSCHE
Con antologia di testi



Nella prefazione a questo saggio Gilles Deleuze scrive "Nietzsche ha condiviso con Marx e con Freud, come con altri scrittori del passato che hanno posto in discussione le basi del pensiero e del sistema dei valori occidentali, un comune destino di censura, di fraintendimento, di "distorsione". È più che mai oggi necessario "leggere Nietzsche", il pensatore che ha posto più radicalmente in discussione le categorie e i sistemi di valore del pensiero borghese, che ha cercato di distruggerne persino il linguaggio, usando l'apofrismo, che elimina ogni possibilità di sistema, ogni centro". Questo saggio di Deleuze viene accompagnato e supportato da una scelta di apofrismi del filosofo tedesco.

GILLES DELEUZE NIETZSCHE

CON ANTOLOGIA DI TESTI

A CURA DI GIORGIO FRANCK TRADUZIONE DI FRANCO RELLA

SE

Titolo originale: *Nietzsche*

1965 PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

I brani tratti dalle Opere di F. Nietzsche sono pubblicati per gentile concessione
di Adelphi edizioni

© 1997 e 2006 SE SRL VIA MANIN 13 - 20121 MILANO

ISBN 88-7710-676-X

AVVERTENZA DEL CURATORE

La prima edizione italiana di questo testo risale al 1973 ed è apparsa a Verona, presso Bertani Editore, a cura di Franco Rella (con in appendice il saggio di Georges Bataille, Nietzsche e i fascisti, che qui non compare). Una seconda edizione, del 1977, presenta una diversa introduzione del curatore insieme ad un aggiornamento della bibliografia.

La traduzione del saggio di Deleuze, che riproponiamo con alcune variazioni e rettifiche, è stata ripresa dall'edizione del 1973. La maggior parte delle note del curatore che accompagnavano il testo è stata tuttavia eliminata. Tali note infatti - pur contenendo indubbiamente suggestive indicazioni -commentavano il lavoro di Deleuze collocandolo nell'ambito di un dibattito filosofico e culturale i cui elementi di fondo difficilmente potrebbero essere, oggi, riproposti nei termini della loro formulazione originaria. Sono state pertanto conservate - e, talvolta, modificate lievemente - solo quelle poche e brevi note che consentono una migliore comprensione del saggio.

LA VITA

Il primo libro di Zarathustra inizia con il racconto di tre metamorfosi: «come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo ». Il cammello è l'animale che porta: porta il peso dei valori stabiliti, il fardello dell'educazione, della morale e della cultura. Egli li trasporta nel deserto, e là si trasforma in leone: il leone spezza gli idoli, calpesta questi fardelli e critica tutti i valori stabiliti. Infine, è proprio del leone divenire fanciullo, cioè gioco e nuovo inizio, creatore di nuovi valori e di nuovi principi di valutazione.

Secondo Nietzsche queste tre metamorfosi sono significative, tra l'altro, di momenti della sua opera, e pure di stadi della sua vita e della sua salute. Certamente, le separazioni sono relative: il leone è presente nel cammello, il fanciullo è nel leone; e nel fanciullo c'è l'esito tragico.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nacque nel 1844, nel presbiterio di Röcken, in una regione della Turingia annessa alla Prussia. Da parte di madre, come da parte del padre, la famiglia era di pastori luterani. Il padre, delicato e colto, pastore lui stesso, muore nel 1849 (rammollimento cerebrale, encefalite o apoplezia). Nietzsche è

allevato a Naumburg, in un ambiente femminile, con la sorella minore Elisabeth. È un bambino prodigio: si conservano le sue dissertazioni, i suoi saggi di composizione musicale. Studia a Pforta, poi a Bonn e a Lipsia. Sceglie la filologia contro la teologia. Ma già la filosofia lo assilla, con l'immagine di Schopenhauer, pensatore solitario, «pensatore privato». I lavori filologici di Nietzsche (su Teognide,

Simonide, Diogene-Laerzio) gli procurano, nel 1869, la nomina di professore di filologia classica all'Università di Basilea.

Ha inizio l'intimità con Wagner, che aveva incontrato a Lipsia, e che abitava nella tenuta di Tribschen, vicino a Lucerna. Nietzsche afferma che quelli furono forse i giorni più belli della sua vita. Wagner ha quasi sessanta anni; Cosima appena trenta. Cosima è la figlia di Liszt; per Wagner ha lasciato il musicista Hans von Bülow. Talvolta i suoi amici la chiamano Arianna e suggeriscono i paralleli Bülow-Teseo, Wagner-Dioniso. Qui Nietzsche incontra uno schema affettivo che è già il suo e di cui si approprierà sempre più. Quei giorni felici non sono senza inquietudini: talvolta Nietzsche ha la sgradevole impressione che Wagner si serva di lui e che si appropri della sua concezione del tragico; talvolta ha invece l'impressione deliziosa che, con l'aiuto di Cosima, riuscirà a portare Wagner a verità che egli, da solo, non potrebbe scoprire.

Il suo professorato l'ha fatto diventare cittadino svizzero. Partecipa come infermiere alla guerra del '70. E vi perde i suoi ultimi «fardelli»: un certo nazionalismo, una certa simpatia per Bismarck e per la Prussia. Non può più accettare l'identificazione della cultura con lo stato, né credere che la vittoria delle armi sia un segno per la cultura. Già traspare il suo disprezzo per la Germania, la sua incapacità di vivere tra i tedeschi. In Nietzsche l'abbandono delle vecchie credenze non produce una crisi (ciò che produce crisi o rottura è piuttosto l'ispirazione, la rivelazione di una nuova Idea). I suoi problemi non sono di rinuncia. Non abbiamo nessun motivo di mettere in dubbio le dichiarazioni di *Ecce homo*, dove Nietzsche afferma che, in materia religiosa, già allora e malgrado la sua eredità, l'ateismo gli fu naturale, istintivo. Ma Nietzsche sprofonda nella solitudine. Nel 1871 scrive *La nascita della tragedia*, in cui il vero Nietzsche traspare già sotto le maschere di Wagner e di Schopenhauer: il libro viene malamente accolto dai filologi. Nietzsche si sente inattuale, e scopre l'incompatibilità del pensatore privato e del professore accademico. Nella quarta Considerazione inattuale («Richard Wagner a Bayreuth», 1875) divengono esplicite le riserve su Wagner. Ed è disgustato dall'inaugurazione di Bayreuth, dall'atmosfera di kermesse che vi trova, dall'apparato ufficiale, i discorsi, la presenza del vecchio imperatore. E i suoi amici si stupiscono di fronte a ciò che a loro appare un cambiamento di Nietzsche.

Egli si interessa sempre più alle scienze positive, alla fisica, alla biologia, alla medicina. Anche la sua salute è compromessa; vive continuamente in preda a mal di testa e di stomaco, con disturbi agli occhi, con difficoltà di parola. Rinuncia all'insegnamento. «La malattia mi sciolse lentamente da questi legami: mi risparmiò ogni rottura, ogni passo violento e urtante. [...] mi diede diritto al capovolgimento completo delle mie abitudini».1 E poiché Wagner era una compensazione per Nietzsche-professore, il wagnerismo cadde insieme al professorato.

Grazie a Overbeck, il più fedele e il più intelligente dei suoi amici, ottiene nel 1878 da Basilea una pensione. E allora inizia una vita di viaggi: come un'ombra, affittando alloggi modesti, cercando un clima favorevole, passa di luogo in luogo, in Svizzera, in Italia, nel mezzogiorno della Francia: talvolta solo, a volte con degli amici (Malwida von Meysenburg, vecchia ammiratrice di Wagner; Peter Gast, suo vecchio scolaro, musicista su cui fa affidamento per rimpiazzare Wagner; Paul Rée, cui lo avvicinano l'amore per le scienze naturali e la dissezione della morale). Talvolta ritorna a Naumburg. A Sorrento rivede un'ultima volta Wagner, un Wagner divenuto ormai nazionalista e pio. Nel 1878 inaugura la sua grande critica dei valori, l'età del leone, con *Umano, troppo umano*. I suoi amici non lo capiscono; Wagner lo attacca. Soprattutto, egli è sempre più malato. «Non poter leggere! Non poter scrivere che rarissimamente ! Non frequentare nessuno ! Non poter ascoltare musica!». Nel 1880 descrive così il suo stato: «Una sofferenza continua, ogni giorno, per ore, una sensazione quasi uguale al mal di mare, una specie di paralisi che mi rende difficile la parola e, come diversione, attacchi furiosi (durante l'ultimo ho vomitato per tre giorni e tre notti, bramavo la morte...). Se potessi descrivere l'assillo di tutto questo, la sofferenza continua che mi attanaglia la testa, gli occhi, quella sensazione generale di paralisi, dalla testa ai piedi».

In che senso la malattia - oppure la follia - è presente nell'opera di Nietzsche? Essa non è mai fonte di ispirazione. Mai Nietzsche ha concepito la filosofia come se questa potesse derivare dalla sofferenza, dalla malattia o dall'angoscia - anche se il filosofo, il tipo di filosofo a cui Nietzsche pensava, conosce un eccesso di sofferenza. Ma egli non concepisce assolutamente la malattia come un avvenimento che colpisce dal di fuori un corpo-oggetto, un cervello-oggetto. Nella malattia egli vede, piuttosto, un punto di vista sulla salute; e nella salute un punto di vista sulla malattia. « Con ottica di malato guardare a concetti e valori più sani, o all'inverso, dalla pienezza e sicurezza della vita ricca far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* - questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera

esperienza». La malattia non è un impulso per il soggetto pensante, ma tanto meno è un oggetto per il pensiero: essa costituisce piuttosto una intersoggettività segreta in seno ad uno stesso individuo. La malattia come valutazione della salute, i momenti di salute come valutazione della malattia: tale è il «rovesciamento», lo «spostare le prospettive», in cui Nietzsche vede l'essenza del suo metodo e della sua vocazione per una «transvalutazione dei valori».2 Ora, malgrado le apparenze, non c'è reciprocità tra i due punti di vista, tra le due valutazioni. Dalla salute alla malattia, dalla malattia alla salute, questa mobilità esiste solo idealmente, è una salute superiore: questo spostamento, questa levità nello spostamento è il segno della « grande salute ». Ed è per questo che Nietzsche può dire fino alla fine (cioè nel 1888): io sono l'opposto di un malato,3 io sono fundamentalmente sano. Si eviterà di ricordare che tutto è finito male. Perché Nietzsche divenuto pazzo è proprio il

Nietzsche che ha perduto questa mobilità, quest'arte dello spostamento, che non può più fare, per la sua salute, della malattia un punto di vista sulla salute.

In Nietzsche tutto è maschera. La salute è una prima maschera per il suo genio; le sue sofferenze sono una seconda maschera: per il suo genio e per la sua salute. Nietzsche non crede nell'unità di un Io e non la sente: rapporti sottili di potenza e di valutazione, tra « io » diversi che si celano, ma che esprimono anche forze di un'altra natura, forze della vita, forze del pensiero - questa è la concezione di Nietzsche, la sua maniera di vivere. Wagner, Schopenhauer, e anche Paul Rée, Nietzsche li ha vissuti come proprie maschere. E dopo il 1890, a certi suoi amici (Overbeck, Gast) capita di pensare che la follia sia per lui un'ultima maschera. Egli aveva scritto: «E talvolta la follia stessa è la maschera che cela un sapere fatale e troppo sicuro ». In effetti essa non lo è, ma non lo è solo perché indica il momento in cui le maschere, cessando di comunicare e di spostarsi, si confondono in una fissità di morte. Tra le più belle pagine di Nietzsche ci sono proprio quelle in cui egli parla della necessità di mascherarsi, della virtù e della positività delle maschere, della loro ultima istanza. Mani, orecchie, occhi erano la bellezza di Nietzsche (egli si rallegra delle sue orecchie, considera le piccole orecchie come un labirinto segreto che conduce a Dioniso). Ma su questa prima maschera, subito una seconda, costituita dai baffi enormi. « Dammi, dammi, ti prego... - Che cosa dunque? - Una altra maschera, una seconda maschera ».

Nietzsche ha proseguito dopo *Umano, troppo umano* (1878) la sua impresa di critica totale: *Il viandante e la sua ombra* (1879), *Aurora* (1880). Prepara *La gaia scienza*. Ma emerge qualcosa di nuovo, un'esaltazione, una sovrabbondanza: come se Nietzsche fosse stato

proiettato fino al punto in cui la valutazione cambia di senso, e dove si giudica la malattia dall'alto di una salute diversa.⁴ Le sue sofferenze continuano, ma dominate spesso da un «entusiasmo» che colpisce il suo stesso corpo. Nietzsche prova allora i suoi momenti più esaltanti, legati ad un sentimento di minaccia. Nell'agosto del 1881 a Sils-Maria, lungo il lago di Silvaplana, ha la rivelazione sconvolgente dell'eterno ritorno. Poi l'ispirazione dello Zarathustra. Tra il 1883 e il 1885 scrive i quattro libri di Zarathustra ed accumula delle note per un'opera che dovrebbe esserne la continuazione. Egli porta la critica ad un livello mai raggiunto in precedenza; ne fa l'arma di una «transvalutazione» dei valori, il No al servizio di un'affermazione superiore. (Al di là del bene e del male, 1886; Genealogia della morale, 1887.) È la terza metamorfosi: ovvero il divenire-fanciullo.

Tuttavia prova angosce, vive contrarietà. Nel 1882 vi fu l'avventura con Lou Andreas-Salomé. Questa giovane russa che viveva con Paul Rée parve a Nietzsche una discepola ideale, degna d'amore. Seguendo uno schema affettivo che aveva già avuto occasione di applicare, Nietzsche la chiede in moglie, attraverso la mediazione dell'amico. Nietzsche insegue un sogno: essendo lui stesso Dioniso, avrà Arianna con l'approvazione di Teseo. Teseo è l'«uomo superiore», un'immagine paterna, ciò che Wagner era già stato per Nietzsche. Ma Nietzsche non aveva osato pretendere esplicitamente Cosima-Arianna.⁵ In Paul Rée, e prima in altri amici, Nietzsche trova dei Teseo, padri più giovani, meno impressionanti.⁶ Dioniso è superiore all'uomo superiore, come Nietzsche è superiore a Wagner; tanto più allora Nietzsche è superiore a Paul Rée. È fatale, è ovvio, che un simile fantasma porti al fallimento. Arianna preferisce sempre Teseo. Malwida von Meysenburg come chaperon, Lou Salomé, Paul Rée e Nietzsche formano uno strano quartetto. La loro vita comune era fatta di liti e di riconciliazioni. Elisabeth, la sorella di Nietzsche, possessiva e gelosa, fece di tutto perché si giungesse alla rottura. E vi riuscì: Nietzsche non era in grado né di staccarsi dalla sorella né di attenuare la severità dei giudizi nei suoi confronti («le persone come mia sorella sono inevitabilmente avversari inconciliabili della mia maniera di pensare e della mia filosofia, tutto questo si fonda sulla natura eterna delle cose...», «le anime come la tua, mia povera sorella, io non le amo», «sono profondamente stanco delle tue indecenti chiacchiere moralizzatrici...»). Lou Salomé non era innamorata di Nietzsche; le capitò, in seguito, di scrivere su di lui un libro molto bello (F. Nietzsche, 1894).

Nietzsche si sente sempre più solo. Viene a sapere della morte di Wagner, e questo riattiva in lui l'immagine di Arianna-Cosima. Nel 1885 Elisabeth sposa Forster, wagneriano, antisemita, nazionalista prussiano. Forster andrà con Elisabeth nel Paraguay per fondare una

colonia di puri ariani. Nietzsche non assiste al matrimonio, ed è insofferente nei confronti di questo ingombrante cognato. Egli scrive ad un altro razzista: « Voglia cessare di spedirmi le sue pubblicazioni, temo per la mia pazienza». In Nietzsche si succedono, in modo sempre più serrato, momenti di euforia e momenti di depressione. Talvolta tutto gli appare «eccellente»: il suo sarto, il cibo, l'accoglienza della gente, il fascino che egli crede di esercitare nei negozi. Spesso invece è preso dalla disperazione: l'assenza di lettori, un'impressione di morte, di tradimento.

E viene la grande annata, il 1888: Crepuscolo degli idoli, Il caso Wagner, L'anticristo, Ecce homo.⁷ Succede proprio come se le facoltà creative di Nietzsche si esasperassero, prendessero un nuovo slancio prima del crollo finale. Muta anche il tono, in queste opere di grande maestria: una violenza nuova, un nuovo humour, come il comico del superuomo. Nietzsche costruisce di sé un'immagine mondiale, cosmica, provocatrice («un giorno il ricordo di qualche cosa di formidabile sarà legato al mio nome», «è solo a partire da me che c'è grande politica sulla terra»); ma, anche, egli si concentra proprio su quel momento, si preoccupa di un successo immediato. Verso la fine del 1888, Nietzsche comincia a scrivere delle strane lettere. A Strindberg: «Ho convocato a Roma una dieta di principi: voglio far fucilare il nostro giovane Kaiser. Arrivederci! Giacché ci rivedremo. Une seule condition: Divorgons...⁸ Nietzsche-Cäsar ».

Il 3 gennaio a Torino è la crisi. Scrive ancora delle lettere, si firma Dioniso, o il Crocifisso, o in entrambi i modi. A Cosima Wagner: «Arianna, ti amo. Dioniso». Overbeck accorre a Torino e trova Nietzsche sconvolto, sovraeccitato. Lo riconduce fortunatamente a Basilea, dove Nietzsche si lascia tranquillamente internare. La diagnosi è di «paralisi progressiva». Sua madre lo fa trasportare a Jena. I medici di Jena avanzano la supposizione di un'infezione sifilitica, che risalirebbe al 1866. (Si tratta di una dichiarazione di Nietzsche? Ancor giovane, raccontava all'amico Deussen una curiosa avventura, in cui sarebbe stato salvato da un piano. Un testo di Zarathustra, « Tra figlie del deserto », deve essere considerato da questo punto di vista.) Talvolta tranquillo, talvolta in crisi, sembra aver dimenticato tutto della sua opera; fa ancora della musica. Sua madre lo prende presso di sé; alla fine del 1890 la sorella Elisabeth è ritornata dal Paraguay. Il decorso della malattia prosegue lentamente, fino all'apatia, all'agonia. Muore a Weimar nel 1900.⁹

Senza che vi sia una certezza assoluta, la diagnosi di paralisi generale è attendibile. La questione si pone piuttosto in questi termini: i sintomi del 1875, del 1881, del 1888 costituiscono uno stesso quadro clinico? Si tratta della stessa malattia? Probabilmente sì. Importa poco

che si tratti di demenza, piuttosto che di psicosi. Abbiamo già visto in che senso la malattia, anche la follia, era presente nell'opera di Nietzsche. La crisi di paralisi generale segna il momento in cui la malattia esce dall'opera, la interrompe, e ne rende impossibile la continuazione. Le ultime lettere di Nietzsche sono la testimonianza di questo momento estremo: anch'esse appartengono alla sua opera, ne fanno ancora parte. Per tutto il tempo in cui Nietzsche ebbe l'arte di spostare le prospettive, dalla salute alla malattia e viceversa, egli ha goduto, per quanto malato fosse, di una « grande salute » che rendeva possibile l'opera. Ma quando gli venne meno quest'arte, quando le maschere si confusero in quella d'un pagliaccio, di un buffone, sotto la pressione di un processo organico o altro, allora la malattia stessa si confuse con la fine dell'opera (Nietzsche aveva parlato della follia come di una « soluzione comica », come di un'ultima buffoneria).

Elisabeth aiutò la madre a prendersi cura di Nietzsche. Ella diede pietose interpretazioni della malattia e portò aspri rimproveri a Overbeck, il quale rispose con grande dignità. Ebbe anche grandi meriti: fece di tutto per assicurare la diffusione del pensiero del fratello, per organizzare il Nietzsche-Archiv a Weimar.¹⁰ Ma tutti questi meriti si annullano davanti al tradimento supremo: tentare di mettere Nietzsche al servizio del nazismo. Ultimo tratto della fatalità di Nietzsche: la parente abusiva che figura sempre nel seguito di ogni « pensatore maledetto ».

¹ *Ecce homo*, «Umano, troppo umano», § 4, p. 33 5. Per tutte le indicazioni relative all'edizione italiana delle Opere di Nietzsche, cfr. la nota bibliografica. [N.d.C.]

² *Ecce homo*, «Perché sono così saggio», § 1 [p. 273].

³ Il testo di *Ecce homo* (§ 2, p. 274) dice: «io sono l'opposto di un *décadent* ». [N.d.C.]

⁴ È quella che Nietzsche in *Ecce homo* («Così parlò Zarathustra», § 2, p. 346) chiama la «grande salute» che è all'origine di *Zarathustra*. [N.d.C.]

⁵ Nei «biglietti della pazzia», ai primi di gennaio del 1889, Nietzsche scriveva a Cosima Wagner: «Arianna, ti amo. Dioniso». [N.d.C.]

⁶ Già nel 1876 Nietzsche aveva fatto chiedere in moglie una ragazza dal suo amico Hugo von Senger - e fu Senger che finì, in seguito, per sposarla.

⁷ Di queste opere solo *Il caso Wagner* fu pubblicato da Nietzsche prima della sua malattia. Dobbiamo al lavoro critico-interpretativo di Colli - Montinari se oggi possiamo disporre di un'edizione di *Ecce homo* pressoché definitiva, anche se rimangono irreparabili le lacune dovute alla censura della sorella e di P. Gast. Cfr. il vol. VI, t. III delle Opere, pp. 542 e sgg. [N.d.C.]

⁸ In francese nel testo della lettera: «Una sola condizione: divorziamo...». [N.d.C.]

⁹ Sulla malattia di Nietzsche si veda il bel libro di E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930 (trad. fr. *Leffondrement de Nietzsche*, N.R.F., 1931).

¹⁰ Dal 1950 i manoscritti sono stati trasportati nel vecchio istituto del Goethe-

Nietzsche arricchisce la filosofia di due mezzi espressivi: l'aforisma e la poesia. Queste forme implicano anche una nuova concezione della filosofia, una nuova figura del pensatore e del pensiero. All'ideale della conoscenza, alla scoperta del vero, Nietzsche sostituisce l'interpretazione e la valutazione-, l'una fissa il «senso», sempre parziale e frammentario, di un fenomeno; l'altra determina il «valore» gerarchico del senso, e totalizza i frammenti senza attenuare né sopprimere la loro pluralità. Più precisamente, l'aforisma è al tempo stesso l'arte di interpretare e la cosa da interpretare; la poesia, l'arte di valutare e la cosa da valutare. L'interprete è il fisiologo o il medico, quello che considera i fenomeni come dei sintomi e parla per aforismi. Il valutatore è l'artista, che considera e produce «prospettive», che parla attraverso la poesia. Il filosofo del futuro è artista e medico - in una parola, legislatore.

Questa immagine del filosofo è proprio quella più vecchia, la più antica. E quella del pensatore presocratico, « fisiologo » e artista, interprete e valutatore del mondo. Come si può comprendere l'intima connessione dell'avvenire e dell'originario? Il filosofo dell'avvenire è al tempo stesso l'esploratore di antichi mondi, vette e caverne, e crea in virtù del ricordo di qualcosa che è stato essenzialmente dimenticato. Questo qualcosa per Nietzsche è l'unità del pensiero e della vita. Unità complessa: un passo per la vita, un passo per il pensiero. I modi di vivere ispirano modi di pensare, i modi di pensiero producono modi di vivere. La vita attiva il pensiero e il pensiero a sua volta afferma la vita. Noi abbiamo persino perduto l'idea di questa unità presocratica. Noi ormai abbiamo solo esempi in cui il pensiero imbriglia la vita, la mutila, la doma, ed esempi in cui la vita si prende la rivincita, sconvolgendo il pensiero, perdendosi con esso. Non abbiamo altra scelta se non tra vite mediocri e pensatori folli. Vite troppo sagge per un pensatore, pensieri troppo folli per un essere vivente: Kant e Hölderlin. Ma la bella unità è ancora da riscoprire, un'unità tale che la follia non sarebbe più necessaria per costituirne una: l'unità che rende un aneddoto della vita un aforisma del pensiero, e rende una valutazione del pensiero una nuova prospettiva di vita.

Questo segreto dei presocratici, in un certo senso, era già perduto fin dall'origine. Dobbiamo pensare alla filosofia come a una forza. Ora, la legge delle forze è che esse non possono apparire senza coprirsi della maschera di forze preesistenti. La vita deve dunque innanzitutto

mimare la materia. E stato necessario che la forza filosofica, al momento della sua nascita in Grecia, si mascherasse per sopravvivere. E stato necessario che il filosofo si uniformasse alle forze precedenti, che prendesse la maschera del prete. I primi filosofi greci hanno qualcosa del vecchio sacerdote orientale. Ci si inganna ancora al giorno d'oggi: Zoroastro ed Eraclito, gli Indù e gli Eleati, gli Egiziani ed Empedocle, Pitagora e i Cinesi: ogni confusione possibile. Si parla della virtù del filosofo ideale, del suo ascetismo, del suo amore della saggezza. Ma non si riesce a indovinare la solitudine e la sensualità particolari, gli scopi assai poco saggi di un'esistenza pericolosa che si celano sotto quella maschera. Il segreto della filosofia, poiché si è perduto originariamente, resta ancora da scoprire in futuro.

Era dunque fatale che la filosofia si sviluppasse storicamente degenerando, rivolgendosi contro di sé, lasciandosi conquistare dalla sua maschera. Invece dell'unità di una vita attiva e di un pensiero affermativo vediamo il pensiero darsi come compito quello di giudicare la vita, di opporle dei valori che si pretendono superiori, di misurarla su questi valori, limitarla, condannarla. Nello stesso tempo in cui il pensiero diviene in questo modo negativo, vediamo la vita deprezzarsi, cessare di essere attiva, ridursi alle forme più deboli, a delle forme smorte, che sole sono compatibili con i cosiddetti valori superiori. Trionfo della « reazione » sulla vita attiva e della negazione sul pensiero affermativo. E le conseguenze sono pesanti per la filosofia. Poiché le due virtù del filosofo legislatore erano la critica di tutti i valori stabiliti, cioè dei valori superiori alla vita e del principio da cui questi dipendono, e la produzione di nuovi valori, valori della vita che reclamano un altro principio. Martello e transvalutazione. Ma nello stesso tempo in cui la filosofia degenera, il filosofo legislatore cede il posto al filosofo sottomesso. Invece del critico dei valori stabiliti, invece del creatore di nuovi valori e di nuove valutazioni, sorge il conservatore dei valori ammessi. Il filosofo cessa di essere fisiologo o medico per diventare metafisico; cessa di essere poeta per diventare « accademico ». Egli si dichiara sottomesso alle esigenze del vero, della ragione, ma sotto queste esigenze della ragione spesso si riconoscono forze che non sono propriamente razionali: stati, religioni, valori correnti. La filosofia non è altro che il censimento di tutte le ragioni che l'uomo si dà per obbedire. Il filosofo invoca l'amore della verità, ma quella verità non nuoce a nessuno (« una creatura comoda e piacevole, che non si stanca di assicurare tutti i poteri esistenti che nessuno per causa sua avrà un qualunque fastidio; non per niente si tratta di "scienza pura" »).² Il filosofo valuta la vita in base alla sua attitudine a sopportare dei pesi, a portare dei fardelli. Questi fardelli e questi pesi sono appunto i valori superiori. Questo è lo spirito di pesantezza che riunisce in uno stesso deserto il portatore e

ciò che è portato, la vita reattiva e deprezzata, il pensiero negativo e deprezzante. Allora non rimangono più che un'illusione di critica ed un fantasma di creazione. Perché non vi è nulla di più opposto al creatore del portatore. Creare è alleggerire, sgravare la vita, inventare nuove possibilità di vita. Il creatore è legislatore - danzatore.

La degenerazione della filosofia appare chiaramente con Socrate. Se si definisce la metafisica attraverso la distinzione di due mondi, attraverso l'opposizione dell'essenza e dell'apparenza, del vero e del falso, dell'intelligibile e del sensibile, allora bisogna dire che Socrate ha inventato la metafisica: egli pone la vita come qualcosa che deve essere giudicato, misurato, limitato, e pone il pensiero come una misura, un limite che si esercita in nome di valori superiori: il Divino, il Vero, il Bello, il Bene... Con Socrate appare il tipo del filosofo volontariamente e sottilmente sottomesso. Ma proseguiamo, con un salto di secoli. Chi può credere che Kant abbia restaurato la critica, o ritrovato l'idea di un filosofo legislatore? Kant mette in guardia contro le false pretese alla conoscenza, ma non mette assolutamente in discussione l'ideale del conoscere. Egli denuncia la falsa morale, ma non mette in questione le pretese della moralità, né la natura e l'origine dei suoi valori. Egli ci rimprovera di aver mescolato i vari domini, gli interessi: ma i domini rimangono intatti e gli interessi della ragione rimangono sacri (la vera conoscenza, la vera morale, la vera religione).

La dialettica stessa prolunga questa sorta di gioco di prestigio. La dialettica è l'arte che ci invita a recuperare le proprietà alienate. Tutto ritorna allo Spirito come motore e prodotto della dialettica; o alla coscienza di sé; oppure all'uomo come essere generico.³ Ma se le nostre proprietà esprimono in se stesse una vita diminuita e un pensiero mutilante, a che ci serve recuperarle, o diventarne il vero soggetto? Si è forse eliminata la religione quando si sia interiorizzato il sacerdote, quando lo si sia identificato col fedele, come nella Riforma? Si è forse ucciso Dio quando si sia messo l'uomo al suo posto e se ne sia conservato l'essenziale, cioè il posto? Il solo mutamento è questo: invece di essere caricato dall'esterno l'uomo prende egli stesso i pesi per caricarsi addosso. Il filosofo dell'avvenire, il filosofo-medico, diagnosticherà la continuazione di uno stesso male anche se questo presenta sintomi differenti: i valori possono mutare, l'uomo può mettersi al posto di Dio, il progresso, la felicità, l'utilità possono sostituire il vero, il bene, il divino - l'essenziale non cambia, cioè non mutano le prospettive o le valutazioni da cui questi valori dipendono, vecchi o nuovi che siano. Siamo sempre invitati a sottometterci, a caricarci di un peso, a riconoscere solo le forme reattive della vita, le forme accusatorie del pensiero. Quando non vogliamo più, quando non possiamo più caricarci di valori superiori, allora siamo

invitati ancora ad assumere «il reale così com'è» - ma questo reale così com'è è precisamente ciò che i valori superiori hanno fatto della realtà. (Anche l'esistenzialismo ha conservato, ai giorni nostri, un gusto stupefacente di portare, di assumere, un gusto propriamente dialettico che lo separa da Nietzsche.)

Nietzsche è il primo ad insegnarci che non è sufficiente uccidere Dio per operare la transvalutazione dei valori. Nell'opera di Nietzsche le versioni sulla morte di Dio sono molte, almeno una quindicina, e tutte di una grande bellezza.⁴ Ma proprio in una delle più belle, l'assassino di Dio è « l'uomo più brutto».⁵ Nietzsche vuol dire che l'uomo s'imbruttisce ancora quando, non avendo più bisogno di un'istanza esterna, si proibisce da sé ciò che gli veniva proibito e si carica spontaneamente d'un ordine e di lardelli che non gli sembrano nemmeno più venire dall'esterno. Così la storia della filosofia, dai socratici agli hegeliani, resta la storia delle lunghe sottomissioni dell'uomo e dei motivi che egli si dà per legittimarle. Questo movimento di degenerazione non colpisce soltanto la filosofia, ma esprime il divenire più generale, la categoria più fondamentale della storia. Non un fatto nella storia, ma il principio stesso da cui deriva la maggior parte degli avvenimenti che hanno determinato il nostro pensiero e la nostra vita, sintomi di una decomposizione. Così che la vera filosofia, in quanto filosofia dell'avvenire, non è più storica di quanto non sia eterna: deve essere inattuale, sempre inattuale.

Ogni interpretazione è determinazione del senso di un fenomeno. Il senso consiste precisamente in un rapporto di forze, in cui certe agiscono e altre reagiscono in un insieme complesso e gerarchizzato. Quale che sia la complessità di un fenomeno, noi possiamo distinguere forze attive, primarie, di conquista, di soggiogamento e forze reattive, secondarie, d'adattamento e di regolazione. Questa distinzione non è solo quantitativa, ma qualitativa e tipologica. Poiché l'essenza della forza è di essere in rapporto con altre forze: in questo rapporto essa riceve la sua essenza o qualità.

Il rapporto della forza con la forza si definisce «volontà». E questo il motivo per cui bisogna innanzitutto evitare fraintendimenti sul principio nietzscheano di volontà di potenza. Questo principio non significa (o perlomeno non significa in prima istanza) che la volontà voglia la potenza o desideri dominare. Finché si interpreta la volontà di potenza nel senso del « desiderio di dominare », la si fa inevitabilmente dipendere dai valori stabiliti, che soli sono atti a determinare chi deve essere « riconosciuto» come il più potente in questo o in quel caso, in questo o in quel conflitto. Di qui viene disconosciuta la natura della volontà di potenza come principio plastico di tutte le nostre valutazioni, come il principio nascosto per la creazione di nuovi valori non riconosciuti. La volontà di potenza, dice

Nietzsche, non consiste nel desiderare e nemmeno nel prendere, ma nel creare e nel dare (si veda il testo n. 25). La Potenza, come volontà di potenza, non è ciò che la volontà vuole, ma ciò che vuole nella volontà (Dioniso in persona). La volontà di potenza è l'elemento differenziale da cui derivano le forze presenti (e la loro qualità rispettiva) in un complesso. Così essa viene sempre presentata come un elemento mobile, aereo, pluralista. E per volontà di potenza che una forza domina, ma è pure per volontà di potenza che una forza obbedisce. Ai due tipi

o qualità di forze corrispondono dunque due aspetti, due qualità della volontà di potenza, caratteri ultimi e fluenti, più profondi di quelli delle forze che ne derivano. Perché la volontà di potenza fa in modo che le forze attive affermino, e affermino la propria differenza: in esse l'affermazione è primaria e la negazione non è mai altro che una conseguenza, come un sovrappiù di godimento. Ma la proprietà delle forze reattive, al contrario, è quella di opporsi in prima istanza a ciò che esse non sono, di limitare l'altro: in esse la negazione è primaria, è attraverso la negazione che giungono ad una parvenza di affermazione. Affermazione e negazione sono dunque i *qualia* della volontà di potenza, come attivo e reattivo sono le qualità delle forze. E come l'interpretazione trova i principi del senso nelle forze, così la valutazione trova i principi dei valori nella volontà di potenza. - Infine si eviterà, in funzione delle considerazioni terminologiche che precedono, di ridurre il pensiero di Nietzsche ad un semplice dualismo. Perché, come vedremo, è proprio ed essenziale dell'affermazione essere essa stessa multipla, pluralista, e della negazione essere una, o pesantemente monista.

Ora la storia ci mette di fronte al fenomeno più strano: le forze reattive trionfano, la negazione ha il sopravvento nella volontà di potenza! Non si tratta soltanto della storia dell'uomo, ma della storia della vita, e di quella della Terra, almeno sulla sua superficie abitata dall'uomo. Ovunque noi vediamo il trionfo del «no» sul «sì», della reazione sull'azione. Anche la vita diviene adattamento e regolazione, si riduce alle sue forze secondarie: non comprendiamo nemmeno più che cosa significhi agire. Anche le forze della Terra si esauriscono, su questa superficie desolata. Questa vittoria comune delle forze reattive e della volontà di negare viene chiamata da Nietzsche «nichilismo», o trionfo degli schiavi. Secondo Nietzsche l'analisi del nichilismo è l'oggetto della psicologia: ben inteso questa psicologia è anche quella del cosmo.

Per una filosofia della forza o della volontà, sembra difficile spiegare come le forze reattive, come gli «schiavi», i «deboli» abbiano il sopravvento. Perché, se questo avviene in quanto tutti insieme formano una forza più grande di quella dei forti, non si riesce a vedere

ciò che è mutato, e su che cosa si fondi una valutazione qualitativa. Ma in verità, i deboli, gli schiavi non trionfano sommando le proprie forze, ma sottraendole all'altro: separano il forte da ciò che può. Trionfano non per la combinazione della loro potenza, ma per la potenza del loro contagio. Essi provocano un divenire-reattivo di tutte le forze. È questa la «degenerazione». Nietzsche mostra già che i criteri di lotta per la vita, della selezione naturale, favoriscono inesorabilmente i deboli, i malati in quanto tali, i «secondari» (chiamiamo malata una vita ridotta ai suoi processi reattivi). A maggior ragione nel caso dell'uomo i criteri della storia favoriscono gli schiavi in quanto tali. È un divenire-malato di tutta la vita, un divenire-schiavo di ogni uomo che costituisce la vittoria del nichilismo. Così si potranno evitare dei fraintendimenti sui termini nietzscheani « forte » e « debole », « signore » e « schiavo »: è evidente che lo schiavo non cessa di essere schiavo prendendo il potere, né il debole, un debole. Le forze reattive, anche se prendono il sopravvento, non cessano di essere forze reattive. Poiché, in ogni cosa, secondo Nietzsche, si tratta di una tipologia qualitativa, si tratta di bassezza e di nobiltà. I nostri signori sono degli schiavi che trionfano in un divenire- schiavo universale: l'europeo, il servo, il buffone... Nietzsche descrive gli stati moderni come dei formicai, in cui i capi e i potenti hanno il sopravvento per la loro bassezza, per il contagio di questa bassezza e di questa buffoneria. Quale che sia la complessità di Nietzsche, il lettore può facilmente capire in quale categoria (cioè in quale tipo) egli avrebbe posto la razza dei « signori » concepita dai nazisti. Quando il nichilismo trionfa, allora, e soltanto allora, la volontà di potenza cessa di voler dire « creare », ma significa: volere la potenza, desiderio di dominio (dunque attribuirsi, o farsi attribuire, i valori stabiliti: soldi, onori, potere...). Ora, questa volontà di potenza è precisamente quella dello schiavo, è il modo in cui lo schiavo o l'impotente concepisce la potenza, l'idea che egli se ne fa e che applica quando trionfa. Succede che un malato dica: ah ! se ne avessi le forze farei questo - e forse lo farebbe anche -, ma i suoi progetti e le sue concezioni sono ancora quelli di un malato, nient'altro che quelli di un malato. Accade la stessa cosa per lo schiavo e per la sua concezione del dominio o della potenza.⁶ Accade la stessa cosa per l'uomo reattivo e per la sua concezione dell'azione. Ovunque il rovesciamento dei valori e delle valutazioni, ovunque le cose viste da una miserabile prospettiva, le immagini rovesciate come nell'occhio del bue. Una delle più grandi affermazioni di Nietzsche è: « Si devono sempre difendere i forti contro i deboli ».

Cerchiamo di precisare, nel caso dell'uomo, le tappe del trionfo del nichilismo. Queste tappe formano le grandi scoperte della psicologia nietzscheana, le categorie di una tipologia delle profondità:

1. *Il risentimento*: è colpa tua, è colpa tua... Accusa e recriminazioni proiettive. E colpa tua se sono debole e infelice. La vita reattiva si sottrae alle forze attive, la reazione cessa di essere «agita». La reazione diventa qualcosa di sentito, «risentimento» che si esercita contro tutto ciò che è attivo. Si rende l'azione «vergognosa»: la vita stessa è accusata, separata dalla sua potenza, separata da ciò che può. Dice l'agnello: io potrei fare tutto ciò che fa l'aquila, è mio merito se mi proibisco di farlo, l'aquila faccia come me...

2. *La cattiva coscienza*: è colpa mia... Momento della introiezione. Avendo preso la vita all'amo, le forze reattive possono ritornare a se stesse. Esse interiorizzano la colpa, si dichiarano colpevoli, si rivoltano contro di sé. Ma così esse danno l'esempio, invitano la vita intera a raggiungerle, acquisiscono il massimo potere contagioso: formano delle comunità reattive.

3. *L'ideale ascetico*: momento della sublimazione. Finalmente l'oggetto della vita debole o reattiva diviene la negazione della vita. La sua volontà di potenza è volontà del nulla, come condizione del suo trionfo. E, di contro, la volontà del nulla tollera soltanto la vita debole, mutilata, reattiva: degli stati prossimi allo zero. A questo punto si intreccia l'inquietante alleanza. Si giudicherà la vita ormai a partire dai valori detti superiori alla vita: questi valori pietosi si oppongono alla vita, la condannano, la conducono al nulla. Essi non promettono salvezza che alle forme della vita più reattive, più deboli, più malate. Questa è l'alleanza del Dio-Nulla e dell'Uomo-Reattivo. Tutto è rovesciato: gli schiavi si chiamano signori, i deboli forti, la bassezza viene chiamata nobiltà. Si dice che uno è forte e nobile perché porta: e quel che porta è il peso, la responsabilità dei valori «superiori». Anche la vita, soprattutto la vita, gli pare dura da portare. Le valutazioni sono così deformate che non sappiamo più vedere che il portatore è uno schiavo, che ciò che porta è uno stato di schiavitù, che il facchino è un porta-debolezza: il contrario di un creatore, di un danzatore. Perché, in verità, non si porta che a forza di debolezza, non ci si fa portare che in volontà del nulla (cfr. il buffone di Zarathustra e il personaggio dell'asino).

Le tappe precedenti del nichilismo corrispondono, per Nietzsche, alla religione giudaica, poi cristiana. Ma quest'ultima è ben preparata dalla filosofia greca, cioè dalla degenerazione della filosofia in Grecia. E più generalmente Nietzsche mostra come queste tappe siano pure la genesi delle grandi categorie del pensiero: l'Io, il Mondo, Dio, la causalità, la finalità, ecc. Ma il nichilismo non si arresta a questo punto, e prosegue un cammino che costituisce tutta la nostra storia.

4. *La morte di Dio*: momento del recupero. Da lungo tempo la morte di Dio ci appare come un dramma intra-religioso, come una questione tra il Dio giudaico e il Dio cristiano. Al punto che non sappiamo più distinguere se è il Figlio che muore, per risentimento del Padre, o se è il Padre che muore perché il Figlio sia indipendente (e divenga «cosmopolita»). Ma già san Paolo fonda il cristianesimo sull'idea che il Cristo muoia per i nostri peccati. Con la Riforma, la morte di Dio diventa, sempre più, una questione tra Dio e l'uomo. Fino al giorno in cui l'uomo si scopre uccisore di Dio, vuole assumersi come tale e portare questo nuovo peso. Egli vuole la conseguenza logica di questa morte: divenire lui stesso Dio, rimpiazzare Dio.

L'idea di Nietzsche è che la morte di Dio è un grande avvenimento, clamoroso ma insufficiente. Perché il «nichilismo» continua, cambia appena di forma. Fin qui il nichilismo significava deprezzamento, negazione della vita in nome di valori superiori. E ora: negazione di questi valori superiori, sostituzione con valori umani - troppo umani (la morale sostituisce la religione; l'utilità, il progresso, persino la storia, sostituiscono i valori divini). Nulla è mutato perché è la stessa vita reattiva, la stessa schiavitù che trionfava all'ombra dei valori divini, e che ora trionfa attraverso i valori umani. E lo stesso portatore, lo stesso asino che era caricato del peso delle reliquie divine, di cui doveva rispondere davanti a Dio, e che ora si carica spontaneamente, autoreponsabilmente. Si è fatto persino un passo in avanti nel deserto del nichilismo: si pretende di abbracciare tutta la realtà, ma si abbraccia soltanto ciò che ne hanno lasciato i valori superiori, il resto delle forze reattive e della volontà del nulla. E il motivo per cui Nietzsche, nella parte iv di Zarathustra, delinea la grande miseria di quelli che egli chiama «gli uomini superiori». Costoro vogliono rimpiazzare Dio, portano i valori umani, credono pure di ritrovare la realtà, di recuperare il senso dell'affermazione. Ma la sola affermazione di cui sono capaci è il « SÌ » dell'asino, I-A, la forza reattiva che si carica essa stessa dei prodotti del nichilismo e che crede di dire sì ogni volta che porta un no. (Due grandi opere moderne sono profonde meditazioni sul SÌ e sul No, sulla loro autenticità e sulla loro mistificazione: Nietzsche e Joyce.)

5. *L'ultimo uomo e l'uomo che vuole perire*: momento della fine. La morte di Dio è dunque un avvenimento, ma un avvenimento che attende ancora il suo senso e il suo valore. Finché non mutiamo principio di valutazione, finché non sostituiamo i vecchi valori con nuovi valori, e ci limitiamo a sottolineare nuove combinazioni tra le forze reattive e la volontà del nulla, niente è mutato, siamo sempre sotto il dominio dei valori stabiliti. Sappiamo bene che ci sono valori

che nascono vecchi e che, fin dalla loro nascita, testimoniano la loro conformità, il loro conformismo, la loro incapacità a turbare ogni ordine stabilito. E tuttavia, ad ogni passo, il nichilismo avanza sempre più, l'inermità trova una più chiara espressione. Perché quel che appare nella morte di Dio è che l'alleanza delle forze reattive e della volontà del nulla, dell'uomo reattivo e del Dio nichilista, sta per rompersi: l'uomo ha preteso di proporsi come Dio, di considerarsi Dio. I concetti nietzschiani sono delle categorie dell'inconscio. L'importante è il modo in cui il dramma si svolge nell'inconscio: quando le forze reattive pretendono di presentarsi come « volontà », esse precipitano sempre più profondamente nell'abisso del nulla, in un mondo sempre più deprivato di valori, divini o umani che siano. Quando esce di scena l'uomo superiore, sorge l'ultimo uomo, quello che dice: tutto è vano; meglio spegnersi passivamente! Ma, col favore di questa rottura, la volontà del nulla a sua volta si rivolge contro le forze reattive, diviene la volontà di negare la vita reattiva stessa e ispira all'uomo la voglia di distruggersi attivamente. Al di là dell'ultimo uomo c'è dunque ancora l'uomo che vuole perire. E a questo punto di compimento del nichilismo (Mezzanotte) tutto è pronto - pronto per una transvalutazione.⁷

La transvalutazione di tutti i valori si definisce così: un divenire attivo delle forze, un trionfo dell'affermazione nella volontà di potenza. Sotto il dominio del nichilismo il negativo è la forma e il fondo della volontà di potenza; l'affermazione è soltanto seconda, subordinata alla negazione: raccoglie e porta i frutti del negativo. Così che il Sì dell'asino, I-A, sia un falso sì, una sorta di caricatura di affermazione. Ora tutto muta: l'affermazione diventa l'essenza o la volontà di potenza stessa. Quanto al negativo, esso sussiste, ma come il modo di essere di colui che afferma, come l'aggressività propria all'affermazione: come il lampo che annuncia e il tuono che segue ciò che è affermato - come la critica totale che accompagna la creazione. Così Zarathustra è l'affermazione pura, ma che porta, appunto, la negazione al suo grado supremo, facendone un'azione, un'istanza al servizio di chi afferma e di chi crea (cfr. il testo n. 24). Il Sì di Zarathustra si oppone al Sì dell'asino come il creare si oppone al portare. Il No di Zarathustra si oppone al No del nichilismo come l'aggressività si oppone al risentimento. La transvalutazione significa questo rovesciamento dei rapporti di affermazione- negazione. Ma si vede che la transvalutazione non è possibile che nella conclusione del nichilismo. È stato necessario andare fino all'ultimo degli uomini, poi all'uomo che vuole perire, perché la negazione, rivolgendosi finalmente contro le forze reattive, divenisse essa stessa un'azione e passasse al servizio di un'affermazione superiore (dove la formula di Nietzsche: il nichilismo vinto, ma vinto da se stesso...).

L'affermazione è la più alta potenza della volontà. Ma cosa viene affermato? La Terra, la vita... Ma che forma prendono la Terra e la vita quando sono oggetto di affermazione? Forma sconosciuta a noi, che abitiamo la superficie desolata della Terra e viviamo degli stati prossimi allo zero. Ciò che il nichilismo condanna e si sforza di negare non è tanto l'essere, poiché l'essere, come è ormai noto, assomiglia come un fratello al nulla. E piuttosto il molteplice, il divenire. Il nichilismo considera il divenire come qualcosa che deve espiare e che deve essere riassorbito nell'essere; il molteplice come qualcosa d'ingiusto, che deve essere giudicato e riassorbito nell'Uno. Il divenire e il molteplice sono colpevoli, questa è la prima e l'ultima parola del nichilismo. Così sotto il dominio del nichilismo la filosofia ha come impulsi dei sentimenti tetri: uno «scontento», non si sa quale angoscia, quale inquietudine del vivere - un oscuro sentimento di colpevolezza. Al contrario, la prima figura della transvalutazione eleva il molteplice e il divenire alla più alta potenza: essi ne fanno l'oggetto di una affermazione. E nell'affermazione del molteplice c'è la gioia pratica del diverso. La gioia sorge come il solo impulso a filosofare. La valorizzazione dei sentimenti negativi o delle passioni tristi è invece la mistificazione su cui il nichilismo fonda il suo potere. (Già Lucrezio e Spinoza hanno scritto pagine definitive a questo riguardo. Prima di Nietzsche essi hanno concepito la filosofia come la potenza dell'affermazione, come la lotta pratica contro le mistificazioni, come l'espulsione del negativo.)

Il molteplice è affermato in quanto molteplice, il divenire è affermato in quanto divenire. Questo significa che l'affermazione è essa stessa molteplice, che essa stessa diviene e che il divenire e il molteplice sono essi stessi delle affermazioni. C'è come un gioco di specchi nell'affermazione ben compresa. «Affermazione eterna... eternamente io sono la tua affermazione! ». La seconda figura della transvalutazione è l'affermazione dell'affermazione, lo sdoppiamento, la coppia divina Dioniso-Arianna.

Dioniso è riconoscibile da tutti i caratteri precedenti. Siamo distanti dal primo Dioniso, quello che Nietzsche concepiva sotto l'influenza di Schopenhauer, il Dioniso che riassorbiva la vita in un Fondo originario, che stringeva alleanza con Apollo per produrre la tragedia. È vero che, fin dalla Nascita della tragedia, Dioniso era definito per la sua opposizione a Socrate, più ancora che per la sua alleanza con Apollo: Socrate giudicava e condannava la vita in nome dei valori superiori, ma Dioniso già presentiva che la vita non deve essere giudicata, che essa è di per sé giusta, di per sé abbastanza santa. Ora, nella misura in cui Nietzsche procede nella sua opera, gli appare la vera opposizione: non è più Dioniso contro Socrate, ma Dioniso contro il Crocifisso. Il loro martirio pareva comune, ma l'interpretazione e la

valutazione di questo martirio sono differenti: da un lato la testimonianza contro la vita, l'impresa di vendetta che consiste nel negare la vita; dall'altro l'affermazione della vita, l'affermazione del divenire e del molteplice, fino alla lacerazione, fino alla dispersione delle membra di Dioniso (cfr. il testo n. 9). Danza, leggerezza, riso sono le proprietà di Dioniso. Come potenza dell'affermazione, Dioniso evoca uno specchio dentro il suo specchio, un anello dentro il suo anello: è necessaria una seconda affermazione perché l'affermazione sia essa stessa affermata. Dioniso ha una fidanzata, Arianna («hai piccole orecchie, hai le mie orecchie: / metti là dentro una saggia parola! »). La sola parola saggia è Sì. Arianna porta a compimento l'insieme delle relazioni che definiscono Dioniso e il filosofo dionisiaco.

Il molteplice non è più legittimato dell'Uno, né il divenire dell'essere. Ma l'essere e l'Uno fanno di meglio che perdere il loro senso: ne assumono uno nuovo. Perché ora l'Uno si dice del molteplice in quanto molteplice (schegge o frammenti); l'essere si dice del divenire in quanto divenire. Questo è il rovesciamento nietzscheano, ovvero la terza figura della transvalutazione. Non si oppone più il divenire all'essere, il molteplice all'Uno (essendo queste opposizioni proprio le categorie del nichilismo). Al contrario si afferma l'Uno del molteplice, l'essere del divenire. O meglio, come dice Nietzsche, si afferma la necessità del caso. Dioniso è giocatore. Il vero giocatore fa del caso un oggetto di affermazione: egli afferma i frammenti, le membra del caso; da questa affermazione nasce il numero necessario che ripropone l'alea.⁸ Ormai si vede quale sia questa terza figura: il gioco dell'eterno ritorno. Ritornare è precisamente l'essere del divenire, l'uno del molteplice, la necessità del caso. Così bisogna evitare di fare dell'eterno ritorno un ritorno dello Stesso. Sarebbe disconoscere la forma della transvalutazione, e il mutamento all'interno del rapporto fondamentale. Perché lo Stesso non preesiste al diverso (eccetto che nella categoria del nichilismo). Non è lo Stesso che ritorna, poiché il ritornare è la forma originaria dello Stesso, che si dice solamente del diverso, del molteplice, del divenire. Lo Stesso non ritorna, è soltanto il ritornare che è lo Stesso di ciò che diviene.

Ne va dell'essenza stessa dell'eterno ritorno. Questa questione dell'eterno ritorno dev'essere sbarazzata da ogni sorta di tematica inutile o falsa. Talvolta ci si chiede come Nietzsche abbia potuto credere nuovo, prodigioso un simile pensiero, che invece sembra così frequente negli antichi pensatori: ma Nietzsche sapeva appunto che questo non ha luogo nella filosofia antica, né in Grecia né in Oriente, se non in modo assai parcellare e incerto, in un senso totalmente diverso dal suo. Nietzsche esprimeva già le più ampie riserve su Eraclito. E che egli metta l'eterno ritorno nella bocca di Zarathustra,

come un serpente dentro la gola, significa semplicemente che egli presta all'antica figura di Zoroastro quel che costui era più incapace di concepire. Nietzsche spiega che egli prende il personaggio di Zarathustra come un eufemismo, o meglio come una antifrasi e una metonimia, beneficiandolo volontariamente di concetti che non poteva assolutamente formare.⁹

Ci si domanda anche che cosa ci sia di straordinario nell'eterno ritorno se questo consiste in un ciclo, cioè in un ritorno del Tutto, in un ritorno dello Stesso, in un ritorno allo Stesso: ma appunto non si tratta di questo. Il segreto di Nietzsche è che l'eterno ritorno è selettivo. E doppiamente selettivo. Innanzitutto come pensiero. Perché ci dà una legge per l'autonomia della volontà liberata da ogni morale: qualsiasi cosa io voglia (la mia pigrizia, la mia golosità, la mia viltà, il mio vizio come la mia virtù), io « devo » volerla in modo tale da volerne anche l'eterno ritorno. Viene così eliminato il mondo dei «mezzo-volere », tutto ciò che noi vogliamo a condizione di dire: basta che sia una volta, per una volta sola. Anche una viltà, una pigrizia che volessero il loro eterno ritorno diventerebbero diverse da una pigrizia, da una viltà: diventerebbero attive e quindi potenze d'affermazione.

E l'eterno ritorno non è solamente il pensiero selettivo, ma anche l'essere selettivo. Ritorna soltanto l'affermazione, ritorna solo ciò che può essere affermato, soltanto la gioia ritorna. Tutto ciò che può essere negato, tutto ciò che è negazione è espulso dal movimento stesso dell'eterno ritorno. Possiamo dolerci che le combinazioni del nichilismo e della reazione non ritornino eternamente. L'eterno ritorno dev'essere paragonato ad una ruota. Ma il movimento della ruota è dotato di un potere centrifugo che espelle ogni negatività. Perché l'essere si affermi dal divenire, esso espelle da sé tutto ciò che contraddice l'affermazione, tutte le forme del nichilismo e della reazione: cattiva coscienza, risentimento..., le si vedrà una sola volta.

Tuttavia Nietzsche, in molti passi, considera l'eterno ritorno come un ciclo in cui tutto ritorna, in cui lo Stesso ritorna e che ritorna allo stesso. - Ma che significano questi passi? Nietzsche è un filosofo che «drammatizza» le idee, che le presenta cioè come avvenimenti successivi, a diversi livelli di tensione. L'abbiamo già potuto vedere per la morte di Dio. L'eterno ritorno è così l'oggetto di due esposizioni (ce ne sarebbero state di più, se l'opera non fosse stata interrotta dalla follia, che ha impedito una progressione che Nietzsche stesso aveva concepito esplicitamente). Ora, di queste due esposizioni che ci restano, l'una concerne Zarathustra malato, l'altra Zarathustra convalescente e quasi guarito. Ciò che rende Zarathustra malato è proprio l'idea del ciclo: l'idea che Tutto ritorni, che lo Stesso ritorni, e che tutto ritorni allo stesso. Perché, in questo caso, l'eterno ritorno non è che un'ipotesi, ipotesi banale e terrificante al tempo stesso.

Banale perché essa equivale ad una certezza naturale, animale, immediata (è questo il motivo per cui, quando l'aquila e il serpente si sforzano di consolarlo, Zarathustra risponde loro: voi avete trasformato l'eterno ritorno in una « canzone da organetto », avete ridotto l'eterno ritorno ad una formula nota, troppo nota).¹⁰ E terrificante perché, se è vero che tutto ritorna e ritorna allo stesso, allora ritorneranno anche l'uomo piccolo e meschino, il nichilismo e la reazione (ecco il motivo per cui Zarathustra proclama il suo grande disgusto, il suo grande disprezzo, e dichiara che non può, che non vuole, che non osa dire l'eterno ritorno; cfr. il testo n. 27).

Cosa è successo dal momento in cui Zarathustra è convalescente? Si è semplicemente messo in grado di sopportare ciò che fino a poco prima non sopportava? Egli accetta l'eterno ritorno, ne coglie la gioia. Si tratta di un semplice mutamento psicologico? Evidentemente no. Si tratta di un mutamento nella comprensione e nella significazione dello stesso eterno ritorno. Zarathustra riconosce che, malato, non aveva compreso nulla dell'eterno ritorno. Che esso non è un ciclo, che non è un ritorno dello Stesso, né un ritorno allo stesso. Che esso non è una piatta evidenza naturale, tipica degli animali, né una triste punizione morale, tipica degli uomini. Zarathustra comprende l'identità « eterno ritorno = essere selettivo ». Come potrebbe ritornare ciò che è reattivo e nichilista, come potrebbe ritornare il negativo, dal momento che l'eterno ritorno è l'essere che si può predicare soltanto dell'affermazione, del divenire in azione? Ruota centrifuga, « costellazione suprema dell'essere, che nessun desiderio raggiunge, che nessuna negazione insozza ». L'eterno ritorno è la Ripetizione; ma è la Ripetizione che seleziona, la Ripetizione che salva. Prodigioso segreto di una Ripetizione liberatrice e selezionatrice.

La transvalutazione ha dunque un quarto ed ultimo aspetto: implica e produce il superuomo. Perché nella sua essenza umana l'uomo è un essere reattivo, che combina le sue forze con il nichilismo. L'eterno ritorno lo respinge e lo espelle. La transvalutazione prevede una conversione radicale di essenza, che si produce nell'uomo, ma che produce il superuomo. Il superuomo designa esattamente la concentrazione di tutto ciò che può essere affermato, la forma superiore di ciò che è, il tipo che rappresenta l'essere selettivo, il prodotto e la soggettività di questo essere. E così questo è all'incrocio di due genealogie. Da una parte esso è prodotto nell'uomo, attraverso la mediazione dell'ultimo uomo e dell'uomo che vuole perire, ma al di là di questi, come una lacerazione e una trasformazione dell'essenza umana. Ma d'altra parte, prodotto nell'uomo, esso non è prodotto dall'uomo: esso è il frutto di Dioniso e di Arianna. Lo stesso Zarathustra segue la prima linea genealogica; e resta quindi inferiore a Dioniso, ne è il profeta o l'annunciatore. Zarathustra chiama il

superuomo figlio suo, ma è superato da suo figlio, il cui vero padre è Dioniso (cfr. il testo n. 11). Così si compiono le figure della transvalutazione: Dioniso ovvero l'affermazione; Dioniso-Arianna, ovvero lo sdoppiamento dell'affermazione; il superuomo, ovvero il tipo e il prodotto dell'affermazione.

Noi, lettori di Nietzsche, dobbiamo evitare quattro possibili fraintendimenti: 1. sulla volontà di potenza (credere che la volontà di potenza significhi « desiderio di dominare », o « volere la potenza »); 2. sui forti e i deboli (credere che i più « potenti », in un dato regime sociale, siano per ciò stesso dei « forti »); 3. sull'eterno ritorno (credere che si tratti di un'idea antica, ripresa dai Greci, dagli Indù, dai Babilonesi... ; credere che si tratti di un ciclo, ovvero di un ritorno dello Stesso, di un ritorno allo stesso); 4. sulle opere dell'ultimo periodo (credere che queste opere siano eccessive o già squalificate dalla follia).

1 Le note che seguono costituiscono soltanto una introduzione ai testi antologici riportati più avanti.

2 Cfr. Considerazioni inattuali III, « Schopenhauer come educatore », § 3 II' 1741

3 Il riferimento ovvio qui è alla dialettica dell'Aufhebung (togliere e conservare) hegeliana e all'individuo « generico » di Feuerbach. [N.d.C.]

4 Spesso viene citato il testo « L'uomo folle », ne *La gaia scienza*, ni, § 125 [pp. 129-130], come la prima grande versione della morte di Dio. Ma si veda Invece il testo mirabile, intitolato « I prigionieri » nel *Viandante e la sua ombra* III testo 19 dell'antologia), che ha misteriose risonanze con Kafka.

5 Cfr. Così parlò Zarathustra, parte IV, « L'uomo più brutto », pp. 319-324. [N.D.C.]

6 È evidente il richiamo alla dialettica servo-signore della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Sulla presenza di una tale figura nell'interpretazione radicalmente anti-dialettica dell'opera di Nietzsche proposta da Deleuze, cfr. la postfazione a questo saggio. [N.d.C.]

7 Questa distinzione tra l'ultimo uomo e l'uomo che vuole perire è fondamentale nella filosofia di Nietzsche: cfr., per esempio, in *Così parlò Zarathustra* la differenza tra la predizione dell'indovino [parte n, « L'indovino », pp. 163-167] e l'appello di Zarathustra [« Prefazione di Zarathustra », §§465, pp. 8-12]. Cfr. i testi 21 e 23.

8 Le coup de dés (il lancio dei dadi). Riferimento all'opera di Mallarmé *Un coup de dés jamais n'abolira l'hasard*. [N.d.C.]

9 Cfr. *Ecce homo*, « Perché io sono un destino », § 3 [p. 377]. Al limite, è assai dubbio che l'idea dell'eterno ritorno sia stata mai sostenuta nel mondo antico. Il pensiero greco, nel suo insieme, è molto reticente a questo proposito: cfr. il libro di C. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralités mondes*, Klincksieck, Paris 1953. E, a quanto dicono gli specialisti, è la stessa cosa per ciò che riguarda il pensiero cinese, o indiano, o iraniano, o babilonese.

L'opposizione di un tempo circolare, nel pensiero antico, e di un tempo storico, nel pensiero moderno, è un'idea semplicistica e inesatta. Sotto tutti i punti di vista

possiamo, con lo stesso Nietzsche, considerare l'eterno ritorno come una scoperta nietzscheana, che ha soltanto delle antiche premesse.

¹⁰ Cfr. Così parlò Zarathustra, parte III, « Il convalescente », § 2 [p. 266],

DIZIONARIO DEI PRINCIPALI PERSONAGGI DI NIETZSCHE

AQUILA (e serpente) - Sono gli animali di Zarathustra. Il serpente è arrotolato intorno al collo dell'aquila. Entrambi esprimono dunque l'eterno ritorno come Alleanza, come anello nell'anello, come fidanzamento della coppia divina Dioniso-Arianna. Ma esprimono questo in modo animale, come certezza immediata o evidenza naturale. (Sfugge loro l'essenza dell'eterno ritorno, cioè il suo carattere selettivo, tanto dal punto di vista del pensiero che dell'essere.) Così fanno dell'eterno ritorno un « chiacchiericcio », una « canzone da organetto ». E ancor più: il serpente srotolato esprime ciò che vi è di insopportabile e di impossibile nell'eterno ritorno, quando lo si prenda per una certezza naturale, per la quale « tutto ritorna ».

ASINO (o CAMMELLO) - Sono gli animali del deserto (nichilismo). Essi portano, portano fardelli fino al limite ultimo del deserto. L'asino ha due colpe: il suo No è un falso no, un «no» del risentimento. E inoltre: il suo Sì (I-A, I-A) è un falso sì. Esso crede che affermare significhi portare, assumere. L'asino è innanzitutto l'animale cristiano: porta i pesi dei cosiddetti valori «superiori alla vita». Dopo la morte di Dio si carica spontaneamente, da sé, porta i pesi dei valori « umani », pretende di assumere « il reale così com'è »: e allora esso è il nuovo dio degli « uomini superiori ». Dall'inizio alla fine l'asino è la caricatura e

il tradimento del Sì dionisiaco; afferma, ma non afferma che i valori del nichilismo. Così le sue lunghe orecchie si oppongono alle piccole orecchie, rotonde e labirintiche, di Dioniso e Arianna.

RAGNO (o tarantola) - E lo spirito di vendetta o di risentimento. Il suo potere di contagio è il suo veleno. La sua volontà è volontà di punire e di giudicare. La sua arma è la ragnatela, la ragnatela della morale. La sua predicazione è l'eguaglianza (che tutto il mondo divenga simile a lui stesso!).

ARIANNA (e TESEO) - E l'anima. Ella fu amata da Teseo e lo amò. Ma allora, appunto, ella teneva il filo, era un po' ragno, fredda creatura del risentimento. Teseo è l'eroe, un'immagine dell'« uomo superiore ». E ha tutte le meschinità dell'« uomo superiore»: portare, assumere, non saper liberarsi dal giogo, ignorare la leggerezza. Finché Arianna ama Teseo e ne è amata, la sua femminilità rimane prigioniera, legata dal filo. Ma quando si approssima Dioniso-Toro, apprende ciò che è la vera affermazione, la vera leggerezza. Diviene allora l'anima affermativa, che dice Sì a Dioniso. E loro due, insieme,

sono la coppia costitutiva dell'eterno ritorno, e generano il superuomo. Perché: « quando l'eroe ha abbandonato l'anima, soltanto allora si avvicina in sogno il supereroe ».

BUFFONE (SCIMMIA, NANO o DEMONE) - E la caricatura di Zarathustra. Lo imita, ma lo imita come la pesantezza imita la leggerezza. Così rappresenta il peggior pericolo per Zarathustra: il tradimento della dottrina. Il buffone disprezza; ma il suo disprezzo deriva dal risentimento. Egli è lo spirito della pesantezza. Come Zarathustra, ha la pretesa di superare, sovrastare. Ma superare per lui significa: o farsi portare (arrampicarsi su per le spalle dell'uomo e dello stesso Zarathustra); oppure saltare al di sopra. Sono i due possibili fraintendimenti sul « superuomo ».

CRISTO (SAN PAOLO e buddha) - 1. Rappresenta un momento essenziale del nichilismo: quello della cattiva coscienza dopo il risentimento giudaico. Ma è sempre la stessa impresa di vendetta e di ostilità contro la vita; perché l'amore cristiano valorizza soltanto gli aspetti malati e desolati della vita. Con la sua morte il Cristo sembra diventare indipendente dal Dio giudaico: diventa universale e « cosmopolita ». Ma egli ha semplicemente trovato un nuovo modo di giudicare la vita, di universalizzare la condanna della vita interiorizzando la colpa (cattiva coscienza).

Il Cristo sarebbe morto per noi, per i nostri peccati! Questa è almeno l'interpretazione di san Paolo; ed è questa l'interpretazione che ha il sopravvento nella Chiesa e nella storia. Il martirio del Cristo dunque si oppone a quello di Dioniso: in un caso la vita è giudicata e deve espiare; nell'altro la vita è giusta per se stessa, abbastanza per giustificare tutto. « Dioniso contro il Crocifisso ». - 2. Ma se si cerca al di sotto dell'interpretazione paolina quale era il tipo personale del Cristo, si intuisce che il Cristo appartiene al « nichilismo » in tutt'altro modo. Egli è dolce, gioioso, non condanna, è indifferente ad ogni colpevolezza; vuole solo morire, si augura la morte. Per questo testimonia di un grande avanzamento nei confronti di san Paolo e già rappresenta lo stadio supremo del nichilismo, quello dell'ultimo uomo, ovvero dell'uomo che vuole perire: lo stadio più prossimo alla transvalutazione dionisiaca. Il Cristo è « il più interessante dei decadenti », una sorta di Buddha. Egli rende possibile la transvalutazione; da questo punto di vista la sintesi di Dioniso e del Cristo diventa essa stessa possibile: « Dioniso-Crocifisso ».

DIONISO - Sui differenti aspetti di Dioniso, i. in rapporto con Apollo; 2. in opposizione a Socrate; 3. in contraddizione con il Cristo; 4. in complementarità con Arianna, cfr. l'esposizione fatta nelle pagine precedenti della filosofia di Nietzsche, e più oltre i testi antologici.

UOMINI SUPERIORI - Sono molti, ma testimoniano tutti di una stessa impresa: dopo la morte di Dio, sostituire i valori divini con dei

valori umani. Essi rappresentano dunque il divenire della cultura, ovvero lo sforzo per mettere l'uomo al posto di Dio. Poiché il principio di valutazione rimane lo stesso, poiché la transvalutazione non è stata operata, essi appartengono in pieno al nichilismo e sono più vicini al buffone di Zarathustra che a Zarathustra stesso. Essi sono « falliti », « mancati » e non sanno né ridere, né giocare, né danzare. Nell'ordine logico, la loro progressione è la seguente:

1. L'ULTIMO PAPA: Egli sa che Dio è morto, ma crede che Dio si sia soffocato egli stesso, si sia soffocato di pietà, non potendo più sopportare il suo amore per gli uomini. L'ultimo papa è rimasto senza padrone, ciononostante non è libero, vive di ricordi.

2.1 DUE RE: Essi rappresentano il movimento della «moralità dei costumi», che si propone di formare e di indirizzare l'uomo, di fare un uomo libero con i mezzi più violenti e più costrittivi. Così ci sono due re: uno a sinistra per i mezzi, uno a destra per il fine. Ma prima e dopo la morte di Dio, per i mezzi come per il fine, la moralità stessa dei costumi degenera, indirizza e seleziona a ritroso, cede al profitto della «plebe» (trionfo degli schiavi). Sono i due re che conducono l'asino di cui tutti quanti gli uomini superiori faranno il loro nuovo dio.

3. L'UOMO PIÙ BRUTTO: È lui che ha ucciso Dio, perché non ne sopportava la pietà. Ma è sempre il vecchio uomo, ancora più brutto: invece che la cattiva coscienza di un Dio morto per lui, egli prova la cattiva coscienza di un Dio morto per causa sua; invece della pietà venuta da Dio, egli conosce la pietà venuta dagli uomini, la pietà della plebe, ancora più insopportabile. È lui che dirige la litania dell'asino e suscita il falso « Sì ».

4. L'UOMO DELLA SANGUISUGA: Egli ha voluto sostituire i valori divini, la religione e persino la morale con la conoscenza. La conoscenza deve essere scientifica, esatta, incisiva: poco importa allora che il suo oggetto sia piccolo o grande. La conoscenza esatta della più piccola cosa sostituirà la nostra credenza nei « grandi » valori vaghi. Ecco perché l'uomo offre il suo braccio alla sanguisuga e si dà come compito e come ideale quello di conoscere una cosa assolutamente piccola: il cervello della sanguisuga (senza risalire alle cause prime). Ma l'uomo della sanguisuga non sa che la conoscenza è la sanguisuga stessa, e che essa si sostituisce alla morale e alla religione, perseguendo il loro stesso fine: incidere la vita, mutilare, giudicare la vita.

5. IL MENDICANTE VOLONTARIO: Questi ha rinunciato anche alla conoscenza. Egli non crede che alla felicità umana, cerca la felicità sulla terra. Ma la felicità umana, per quanto piatta essa sia, non si può trovare neppure nella plebe, animata dal risentimento e dalla cattiva coscienza. La felicità umana si trova solo nelle mucche.

6. IL MAGO: E l'uomo della cattiva coscienza, che prosegua sia

sotto il regno di Dio, sia dopo la morte di Dio. La cattiva coscienza è essenzialmente commediante, esibizionista. Essa recita tutti i ruoli, anche quello dell'ateo, anche quello del poeta, anche quello di Arianna. Ma è sempre falsa e recriminante. Dicendo «è colpa mia», vuole suscitare la pietà, ispirare la colpevolezza anche a quelli che sono forti, indurre la vergogna in tutto ciò che è vivo, propagare il suo veleno. « Il tuo lamento contiene una lusinga! ».

7. l'ombra VIANDANTE: È l'attività della cultura che, ovunque, ha cercato di realizzare il suo fine (l'uomo libero, selezionato e indirizzato): sotto il regno di Dio, dopo la morte di Dio, nella conoscenza, nella felicità, ecc. Ovunque ha mancato il suo fine, perché questo fine è esso stesso un'ombra. Questo fine, l'uomo superiore, è esso stesso fallito, mancato. È l'ombra di Zarathustra, nient'altro che la sua ombra, che lo segue ovunque, ma che sparisce nelle due ore importanti della transvalutazione: Mezzanotte e Mezzogiorno.

8. L'INDOVINO: Egli dice «tutto è vano». Annuncia l'ultimo stadio del nichilismo: il momento in cui l'uomo, avendo misurato la vanità del suo sforzo per sostituire Dio, preferirà non volere più del tutto, piuttosto che volere il nulla. L'indovino annuncia dunque l'ultimo uomo. Prefigurando la fine del nichilismo, egli va più lontano degli uomini superiori. Ma gli sfugge ciò che c'è ancora al di là dell'ultimo uomo: l'uomo che vuole perire, l'uomo che vuole il suo proprio declino. Con questo il nichilismo giunge veramente a compimento, è vinto da se stesso: la transvalutazione e il superuomo sono vicini.

ZARATHUSTRA (e IL LEONE) - Zarathustra non è Dioniso, ma solo il suo profeta. Ci sono due modi per esprimere questa subordinazione. Si potrebbe da principio dire che Zarathustra rimane al « No ». Senza dubbio questo No non è più quello del nichilismo: è il « No sacro » del leone. E la distruzione di tutti i valori stabiliti, divini e umani, che costituivano precisamente il nichilismo. E il « No » trans-nichilista, inerente alla transvalutazione. Così Zarathustra sembra aver finito il suo compito, quando affonda le mani nella criniera del leone. - Ma in verità Zarathustra non si ferma al No, anche se sacro e transvalorizzante. Egli partecipa pienamente all'affermazione dionisiaca, egli è già l'idea di questa affermazione, è già l'idea di Dioniso. Come Dioniso si fida con Arianna nell'eterno ritorno, così Zarathustra trova la sua fidanzata nell'eterno ritorno. Come Dioniso è il padre del superuomo, così Zarathustra chiama il superuomo figlio suo. Comunque Zarathustra è superato dai suoi figli; egli è solo il pretendente, non l'elemento costitutivo dell'anello dell'eterno ritorno. Egli, più che produrre il superuomo, assicura questa produzione nell'uomo, creando tutte le condizioni in cui l'uomo si supera ed è superato, e in cui il leone diventa fanciullo.

Poiché la nota bibliografica curata da Deleuze per questo libro è - nell'edizione originale - molto ridotta, preferiamo proporre al lettore un insieme di indicazioni relative alle opere di Nietzsche e alla letteratura critica sull'autore, staccandoci completamente dal testo francese.

I rimandi ai testi nietzscheani nelle note del saggio di Deleuze e nella postfazione fanno sempre riferimento alle Opere, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 e sgg. Da questa stessa edizione sono tratti tutti i brani presentati nell'antologia. Diamo qui di seguito l'elenco degli scritti sinora pubblicati, suddivisi per volume.

Volume III, tomo 1:

La nascita della tragedia, trad. it. di S. Giametta.

Considerazioni inattuali I, «David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore», trad. it. di S. Giametta.

Considerazioni inattuali II, «Sull'utilità e il danno della storia per la vita», trad. it. di S. Giametta.

Considerazioni inattuali III, «Schopenhauer come educatore», trad. it. di M. Montinari.

Volume III, tomo 2:

La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, trad. it. di G. Colli.

Scritti dal 1870 al 1873, trad. it. di G. Colli.

Volume III, tomo 3, parte 1:

Frammenti postumi 1869-1874, a cura di M. Carpitella, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude.

Volume III, tomo 3, parte II:

Frammenti postumi 1869-1874, a cura di M. Carpitella, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude.

Volume IV, tomo 1 :

Considerazioni inattuali IV, «Richard Wagner a Bayreuth», trad. it. di S. Giametta.

Frammenti postumi 1875-1876, trad. it. di G. Colli e M. Montinari.

Volume IV, tomo 2:

Umano, troppo umano I, trad. it. di S. Giametta.

Frammenti postumi 1876-1878, trad. it. di M. Montinari.

Volume IV, tomo 3:

Umano, troppo umano II, trad. it. di S. Giametta.

Frammenti postumi 1878-1879, trad. it. di M. Montinari.

FRANCK

Volume v, tomo 1:

Aurora, trad. it. di F. Masini.

Frammenti postumi 1879-1881, trad. it. di M. Montinari.

Volume v, tomo 2:

Idilli di Messina, trad. it. di F. Masini.

La gaia scienza, trad. it. di F. Masini.

Frammenti postumi 1881-1882, trad. it. di M. Montinari.

Volume VI, tomo 1:

Così parlò Zarathustra, trad. it. di M. Montinari.

Volume VI, tomo 2:

Al di là del bene e del male, trad. it. di F. Masini.

Genealogia della morale, trad. it. di F. Masini.

Volume VI, tomo 3:

Il caso Wagner, trad. it. di F. Masini.

Crepuscolo degli idoli, trad. it. di F. Masini.

L'anticristo, trad. it. di F. Masini. *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso.

Nietzsche contra Wagner, trad. it. di F. Masini.

Volume VI, tomo 4:

Diritambi di Dioniso, trad. it. di G. Colli.

Poesie postume 1882-1888, trad. it. di G. Colli.

Volume VII, tomo 1, parte I:

Frammenti postumi 1882-1884, a cura di M. Carpitella e M. Montinari, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari.

Volume VII, tomo 1, parte II:

Frammenti postumi 1882-1884, a cura di M. Carpitella e M. Montinari, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari.

Volume VII, tomo 2:

Frammenti postumi 1884, trad. it. di M. Montinari.

Volume VII, tomo 3:

Frammenti postumi 1884-1885, trad. it. di S. Giametta.

Volume VIII, tomo 1:

Frammenti postumi 1885-1887, trad. it. di S. Giametta.

Volume VIII, tomo 2:

Frammenti postumi 1887-1888, trad. it. di S. Giametta.

Volume VIII, tomo 3:

Frammenti postumi 1888-1889, trad. it. di S. Giametta.

Sono stati anche pubblicati i primi tre volumi dell'Epistolario:

Volume I:

Epistolario 1850-1869, trad. it. di M. L. Pampaloni Fama.

Volume II:

Epistolario 1869-1874, trad. it. di C. Colli Staude.

Volume III:

Epistolario 1875-1879, a cura di F. Gerratana e G. Campioni, trad.

it. di M. L. Pampaloni Fama.

Oltre ai rimanenti volumi dell 'Epistolario, il piano complessivo delle Opere prevede:

Volume I:

Scritti giovanili e studi filologici fino al 1868.

Volume II, tomo 1 :

Lezioni universitarie e studi filologici dal 1869 al 1873.

Volume II, tomo 2:

Lezioni universitarie e studi filologici dal 1874 al 1878.

La nota bibliografica che segue intende fornire al lettore le indicazioni essenziali per un primo orientamento all'interno del vastissimo repertorio degli studi su Nietzsche. Per ogni ulteriore indicazione relativa alla letteratura secondaria, si veda la *International Nietzsche Bibliography* curata da H.W. Reichert e K. Schlechta, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1960 e 1968, aggiornata nei «Nietzsche-Studien», annuario diretto da M. Montinari, W. Müller-Lauter e H. Wenzel, De Gruyter, Berlin 1972 e sgg. Per il lettore italiano un'ampia bibliografia relativa agli studi su Nietzsche - preceduta da una storia della critica - è inoltre disponibile nel saggio di G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985.

1) Studi biografici

Althaus H., *Nietzsche. Una tragedia borghese* (1985), trad. it. di M. Carpitella,

Laterza, Roma-Bari 1994. Andler C., *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, Paris 1958, 3 vol. (L'edizione originale in 6 voll., è uscita negli anni 1920-31.) Janz C.P., *Vita di Nietzsche (1978-79)*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1980-82, 3 vol. Verrecchia A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino 1978.

2) Opere a carattere monografico e principali interpretazioni del pensiero di Nietzsche

Bertram E., *Nietzsche. Per una mitologia* (1918), ed. it. a cura di L. Ritter Santini, trad. it. di M. Keller, il Mulino, Bologna 1988.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978 (introduzione di G. Vattimo); una più recente edizione di questo studio - tradotto da F. Polidori - è stata pubblicata a Milano presso Feltrinelli, 1992 (con un saggio introduttivo di M. Ferraris e una postfazione di F. Polidori). Di Deleuze cfr. inoltre *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. Di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971.

Fink E., *La filosofia di Nietzsche* (1960), trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1976 (introduzione di M. Cacciari). Granier J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris 1966. Di Granier cfr. anche *Nietzsche*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1984 (con una nota bibliografica a cura di F.

Polidori).

Heidegger M., *Nietzsche* (1961), ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994. Di Heidegger su Nietzsche cfr. anche *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. e presentazione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246; *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi* (1954), trad. it. e introduzione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 66-82; *Che cosa significa pensare?* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1978-79, 2 voll., (prefazione di G. Vattimo).

Jaspers K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1936), ed. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996.

Kaufmann W., *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo* (1950), trad. it. di R. Vigevani, Sansoni, Firenze 1974.

Lowith K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935; nuova ed. 1956), trad. it. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 1982. Cfr. anche *Da Hegel a Nietzsche* (1941), trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1949 e sgg.

Lukacs G., *La distruzione della ragione* (1954), trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1974, 2 voll., pp. 308-402.

AA.VV., *Nietzsche*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967. Atti del VII colloquio filosofico internazionale di Royaumont (luglio 1964).

AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, U.G.E., Paris 1973. Atti del colloquio internazionale di Cérisy-La-Salle (luglio 1972).

Bataille G., *Su Nietzsche* (1945), trad. it. di A. Zanzotto, SE, Milano 1994 (con una postfazione di M. Blanchot).

Blanchot M., *L'infinito intrattenimento* (1969), trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. 184-232 e pp. 356-378.

Blondel E., *Nietzsche le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.

Derrida J., *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971; dello stesso autore cfr. anche Sproni. *Gli stili di Nietzsche* (1976), ed. it. a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991.

Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici* (1971), ed. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

Irigaray L., *Amante marina. Friedrich Nietzsche* (1980), trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1981.

Klossowski P., *Nietzsche e il circolo vizioso* (1969), trad. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981. Tra gli studi dedicati da Klossowski all'analisi del pensiero nietzscheano ricordiamo ancora *Sur quelques thèmes fondamentaux de la « Gaya Scienza » de Nietzsche*, e *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963 (rispettivamente alle pp. 9-36 e alle pp. 187-228).

Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972.

Marion J.-L., *L'idolo e la distanza* (1977), trad. it. di A. Dell'Asta,

Jaca Book, Milano 1979, pp. 37-84.

Pautrat B., *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Parisi 1971.

Rey J.-M., *Lenjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1971.

AA.VV., « Nuova Corrente », 1975-76, nn. 68-69 (fascicolo monografico interamente dedicato a Nietzsche).

AA.VV., *Nietzsche*, Franco Angeli Ed., Milano 1979.

AA.VV., *Crucialità del tempo*, a cura di M. Cacciari, Liguori, Napoli 1980.

Behler E. - Venturelli A., *Friedrich Nietzsche*, Salerno Ed., Roma 1994.

Bonesio L., *Lo stile della filosofia. Estetica e scrittura da Nietzsche a Blanchot*, Franco Angeli Ed., Milano 1983.

Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976. Tra gli altri scritti di Cacciari su Nietzsche ricordiamo il recente *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994 (in particolare le pp. 70-78).

Colli G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974; cfr. anche *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.

Dionigi R., *Il doppio cervello di Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1982.

Escobar R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, il Formichiere, Milano 1978; cfr. inoltre *Nietzsche e il tragico. Politica dell'esperienza e volontà di potenza*, il Formichiere, Milano 1980.

Fontana C., *La scrittura della filosofia. Platone, Vico, Nietzsche*, Hestia Ed., Como 1994 (presentazione di C. Sini), pp. 183-228. Franck G., *Forme del paradosso. Il doppio volto dell'opera tra Baudelaire e Nietzsche*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 79-146. Givone S., *Introduzione a: F. Nietzsche, Verità e menzogna e altri scritti giovanili*, trad. it. di S. Givone, Newton Compton Ed., Roma 1981, pp. 7-27.

Masini F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna W⁸ -.

Montinari M., *Che cosa ha «veramente» detto Nietzsche*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1975.

Natoli S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 17⁸⁹.

Negri A., *Nietzsche. Storia e cultura*, Armando Ed., Roma 1978; cfr. inoltre *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Pasqualotto G.G., *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli Ed., Milano 1988; dello stesso autore cfr. anche l'introduzione e il commento a: *F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1993.

Penzo G., *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna 1975; cfr. anche *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Rustichelli L., *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza* in Friedrich Nietzsche, Mursia, Milano 1992.

Severino E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

Sini C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 105-155.

Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974; altri scritti di Vattimo su Nietzsche si trovano in *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980; *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981; cfr. inoltre la già citata *Introduzione a Nietzsche*.

TESTI

Avvertenza. - Ogni volta che un testo viene tagliato, i puntini di sospensione sono messi tra parentesi quadre.

A) CHE COS'È UN FILOSOFO?

...agire in modo inattuale - ossia contro il tempo,
e in tal modo sul tempo e, speriamolo,
a favore di un tempo venturo.
Considerazioni inattuali

I . IL FILOSOFO MASCHERATO

[...] lo spirito filosofico ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi anteriormente stabiliti dell'uomo contemplativo, come sacerdote, mago, indovino, come uomo religioso in generale, per essere in qualche misura anche soltanto possibile: per lungo tempo l'ideale ascetico è servito al filosofo come forma fenomenica, come presupposto esistenziale - costui dovette rappresentarlo, per poter essere filosofo, dovette credere in esso, per poterlo rappresentare. L'atteggiamento appartato dei filosofi, caratteristicamente negatore del mondo, ostile alla vita, incredulo nei sensi, desensualizzato, che è stato mantenuto fino ai nostri tempi e ha in tal modo acquistato validità quasi come atteggiamento filosofico in sé - è soprattutto una conseguenza dello stato di necessità proprio delle condizioni sotto le quali, in generale, la filosofia nacque e prese consistenza: stando cioè al fatto che per lunghissimo tempo la filosofia non sarebbe stata per nulla possibile sulla terra senza un involucro e un rivestimento ascetico, senza un ascetico autofraintendimento. Per esprimermi in maniera palpabile e immediatamente evidente: il prete ascetico ha costituito, fino ai nostri tempi, la ripugnante e cupa forma larvale sotto la quale soltanto la filosofia ebbe diritto di vivere e si mosse tortuosamente strisciando... Ma si sono realmente mutate le cose? Il variopinto, pericoloso, alato insetto, quello « spirito » che questa larva racchiudeva in sé, è stato realmente liberato infine dal suo involucro e fatto erompere alla luce, grazie a un mondo più solatio, più caldo, più luminoso? V'è oggi già abbastanza fierezza, audacia, valentia, certezza di sé, volontà dello spirito, volontà di responsabilità, libertà del volere, perché realmente ormai, sulla terra, « il filosofo » - sia possibile?...

(Genealogia della morale, IH, § 10, p. 319)

2. IL FILOSOFO CRITICO

[...] Io sono un discepolo del filosofo Dioniso, preferirei essere un satiro piuttosto che un santo. [...] «Migliorare» l'umanità sarebbe l'ultima cosa che io mai prometterei. Non sarò io a elevare nuovi idoli, e quanto ai vecchi, comincino a imparare che vuol dire avere i piedi di argilla. Rovesciare idoli (parola che uso per dire « ideali ») - questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto fingere un mondo ideale... Il «mondo vero» e il «mondo apparente» - in altre parole: il mondo finto e la realtà... Fino a oggi pesava sulla realtà la menzogna dell'ideale, la maledizione che ha penetrato l'umanità fin nei suoi istinti più riposti per farla diventare menzognera e falsa - fino al punto di farle adorare i valori inversi di quelli che soli le potrebbero garantire la crescita, l'avvenire, il sovrano diritto all'avvenire.

- Chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria forte. Bisogna esser nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù.

Il ghiaccio è vicino, la solitudine immensa - ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo sotto di noi! - La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino a oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture - ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale. Attraverso una lunga esperienza di itinerari nel proibito, ho imparato a considerare le cause per cui fino a oggi si è moralizzato e idealizzato in modo assai diverso da quello che comunemente si richiede: mi si è fatta luce sulla storia segreta dei filosofi, sulla psicologia dei loro grandi nomi. - Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L'errore (- la fede nell'ideale -) non è cecità, l'errore è viltà... Ogni risultato, ogni passo avanti nella conoscenza è una conseguenza del coraggio, della durezza con se stessi, della pulizia con se stessi... Non voglio confutare gli ideali, semplicemente li tratto con i guanti... *Nitimur in vetitum*¹ in questo segno verrà un giorno la vittoria della mia filosofia, perché finora solamente la verità è stata proibita sempre, per principio. -

(*Ecce homo*, «Prologo», §§ 2-3, pp. 265-267)

3. IL FILOSOFO INATTUALE

[...] Qui noi, tuttavia, subiamo le conseguenze di una dottrina

predicata recentemente da tutti i tetti, che lo Stato cioè è lo scopo supremo dell'umanità e che per un uomo non esiste alcun dovere superiore a quello di servire lo Stato: nel che io riconosco non una ricaduta nel paganesimo bensì nell'idiozia. Può essere che un uomo, il quale vede nel servire lo Stato il suo dovere supremo, non conosca realmente nessun dovere superiore; ma proprio per questo esistono dall'altra parte altri uomini e altri doveri: e uno di questi doveri, che a me almeno sembra più alto che il servire lo Stato, esige che si distrugga l'idiozia in qualsiasi forma, dunque anche quest'idiozia. Perciò io mi occupo qui di una specie di uomini la cui teleologia è rivolta un po' oltre il bene di uno Stato, dei filosofi, e anche di costoro soltanto rispetto a un mondo che a sua volta è abbastanza indipendente dal bene dello Stato, la cultura. Dei molti anelli che messi alla rinfusa formano la comunità umana, alcuni sono d'oro, altri di similoro.

Ma come il filosofo considera la cultura nel nostro tempo? Certo molto diversamente da quei professori di filosofia soddisfatti del loro Stato. Quando pensa alla fretta generale e alla crescente velocità di caduta, al cessare di ogni contemplatività e semplicità, gli pare quasi di percepire i sintomi di una completa distruzione ed estirpazione della cultura. Le acque della religione defluiscono e si lasciano dietro stagni o paludi; le nazioni si dividono di nuovo nel modo più ostile e aspirano a macellarsi. Le scienze, coltivate senza nessuna misura e nel più cieco *laissez faire*, frantumano e dissolvono quanto era fermamente creduto; i ceti civili e gli Stati civili sono travolti da una economia del denaro gigantesca e spregevole. Mai il mondo è stato più mondo, mai è stato più povero di amore e di bontà. I ceti colti non sono più fari o asili in mezzo a tutta questa inquietudine di secolarizzazione; essi stessi diventano ogni giorno più inquieti, più privi di idee e di amore. Tutto serve alla prossima barbarie, comprese l'arte e la scienza moderne. L'uomo colto è degenerato nel più grande nemico della cultura, perché vuole dissimulare la malattia generale ed è di ostacolo ai medici. Questi poveri furfanti svigoriti si offendono, se si parla della loro debolezza e se ci si oppone al loro nocivo spirito di menzogna. Anche troppo volentieri vorrebbero far credere di avere riportato la palma su tutti i secoli e si muovono con artificiosa allegrezza. [...]

Ma se dovesse essere unilaterale rilevare soltanto la debolezza delle linee e l'ottusità dei colori nel quadro della vita moderna, l'altro lato in ogni caso non è affatto più consolante, ma anzi tanto più inquietante. Certo vi sono delle forze, forze enormi, ma selvagge, primordiali e assolutamente spietate. Con angosciata aspettativa si guarda a esse come alla pentola della cucina di una strega: ad ogni momento possono cominciare le convulsioni e i lampi, ad annunciare spaventose apparizioni. Da un secolo siamo preparati a sommovimenti

veramente fondamentali; e se da un po' di tempo a questa profondissima, moderna inclinazione a rovinare e ad esplodere si tenta di contrapporre la forza costitutiva del cosiddetto Stato nazionale, anche quest'ultimo per lungo tempo non farà altro che aumentare la generale insicurezza e il generale pericolo. Non ci induce in errore il fatto che i singoli si atteggiino come se non sapessero niente di tutte queste inquietudini: la loro agitazione indica quanto ne sono coscienti. Essi pensano a sé con una furia ed una esclusività con cui mai degli uomini hanno pensato a sé, essi edificano e piantano per il loro giorno, e la caccia alla felicità non sarà mai più grande di quando essa deve essere còlta dall'oggi al domani: perché dopodomani forse non ci sarà mai più tempo di cacciare. Noi viviamo l'epoca degli atomi, del caos atomistico. [...]

(*Considerazioni inattuali* III), « Schopenhauer come educatore », § 4, pp. 390-392)

4. IL FILOSOFO, FISILOGO E MEDICO

È la fase della *modestia della coscienza*. Alla fine vediamo nello stesso io cosciente solo uno strumento al servizio di quell'intelletto più elevato e vasto: e allora ha senso domandarsi se per caso ogni *volere* cosciente, ogni scopo cosciente, ogni giudizio di valore non sia che un MEZZO con cui *va raggiunto* qualcosa di sostanzialmente diverso da quanto appare all'interno della coscienza. Noi riteniamo che si tratti del nostro piacere e dispiacere... ma piacere e dispiacere potrebbero essere mezzi con i quali noi si debba realizzare qualcosa che è al di fuori della nostra coscienza... Bisogna mettere in evidenza come resti in superficie tutto ciò che è cosciente: come siano diverse l'azione e l'immagine dell'azione, quanto poco si conosca di ciò che precede un'azione: come siano fantastici i nostri sentimenti di «libertà del volere» e di «causa ed effetto»: come i pensieri non siano che immagini e le parole segni di pensieri: l'imperscrutabilità di ogni azione: la superficialità di ogni lode e biasimo: come siano essenziali INVENZIONE e IMMAGINAZIONE nella nostra vita cosciente, come tutte le nostre parole parlino d'invenzioni (anche gli affetti) e come la continuità dell'umanità si fondi sulla trasmissione e sull'ulteriore sviluppo di quelle invenzioni, mentre in fondo la continuità reale (attraverso la procreazione) procede per la sua via ignota. [...]

Per dirla in breve: in tutta l'evoluzione dello spirito si tratta forse del corpo: è la storia, che diventa SENSIBILE, del formarsi di un corpo superiore. L'organico sale ancora fino a gradini più alti. La nostra brama di conoscere la natura è un mezzo con cui il corpo vuole

perfezionarsi. O piuttosto, vengono fatti centinaia di migliaia di esperimenti per cambiare l'alimentazione, il modo di abitare, la maniera di vivere del corpo: la coscienza e i giudizi di valore in esso, tutte le forme di piacere e di dispiacere sono i sintomi di questi cambiamenti ed esperimenti, in ultima istanza non si tratta affatto dell'uomo-, questi va superato.

(*Frammenti postumi* 1882-1884, fr. 24 [16], pp. 322-323)

5. IL FILOSOFO, INVENTORE DI POSSIBILITÀ DI VITA

Ma vi sono dei modi di vivere, in cui le difficoltà sono enormemente accresciute, e tale è la vita dei pensatori: a questo proposito, quando se ne racconta qualcosa, bisogna ascoltare attentamente, poiché qui si può intendere qualcosa a riguardo delle possibilità della vita (il semplice sentir parlare di ciò dà felicità e forza e getta una luce sulla vita di coloro che vivranno); a questo proposito, tutto risulta ricco di inventiva, saggio, audace, disperato e pieno di speranza, come lo sono forse i viaggi dei più grandi navigatori, ed in realtà si tratta proprio di qualcosa di simile, cioè di peripli attorno alle regioni più remote e più pericolose della vita. Ciò che vi è di stupefacente in tali esistenze sta nel fatto che due impulsi nemici, che tendono verso direzioni diverse, sono qui costretti, per così dire, a procedere sotto un solo giogo. Chi vuole la conoscenza, dovrà sempre nuovamente abbandonare la terra su cui vive l'uomo, avventurandosi nell'incertezza; e l'impulso che vuole la vita, dovrà sempre nuovamente cercare a tastoni un luogo abbastanza sicuro, per potersi fissare su di esso. [...]

Non mi sazierò dunque di porre di fronte alla mia anima una serie di pensatori, ciascuno dei quali porta in sé quella incomprendibilità, e deve risvegliare quello stupore sul modo in cui egli ha scoperto proprio la sua possibilità di vita. Si tratta dei pensatori che sono vissuti nell'epoca più forte e più feconda della Grecia, nel secolo che precede le guerre persiane e durante queste ultime: in effetti, questi pensatori hanno scoperto addirittura possibilità belle di vita, e mi sembra che i Greci posteriori abbiano dimenticato il meglio di tutto ciò. E sino a oggi, d'altronde, quale popolo potrebbe dire di avere riscoperto tali possibilità? [...]

[...] Partendo dalla nostra situazione e dalle nostre esperienze, non si può individuare nettamente il compito che spetta al filosofo entro una vera civiltà, formata secondo uno stile unitario, e ciò perché noi non possediamo una siffatta civiltà. Solo una civiltà come quella greca, piuttosto, può risolvere la questione riguardo al compito del

filosofo; soltanto essa, come ho detto, può giustificare la filosofia in generale, poiché essa sola sa - e può dimostrare - perché e come il filosofo non sia un qualunque viandante casuale, sbandato ora in una direzione e ora in un'altra. Esiste una ferrea necessità che incatena il filosofo a una vera civiltà: ma come potrà avvenire ciò, quando non sussista questa civiltà? In tal caso, il filosofo è una cometa imprevedibile, che perciò incute paura, mentre nell'altro caso -cioè nel caso favorevole - egli risplende nel sistema solare della civiltà, come una stella di prima grandezza. I Greci forniscono la giustificazione del filosofo, perché soltanto presso di loro egli non è una cometa.

(Il primo passo è dai *Frammenti postumi 1875-1876*, fr. 6 [48], pp. 175-176; il secondo passo è tratto dalla *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, § 1, p. 275)

6. IL FILOSOFO LEGISLATORE

Insisto nel dire che si cessi finalmente dallo scambiare per filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini di scienza - e che proprio su questo punto si dia rigorosamente «a ognuno il suo », e non già troppo a questi, troppo poco a quelli. Può darsi che per l'educazione del vero filosofo sia necessario che anche lui si sia arrestato una volta su tutti questi gradini ai quali i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia, restano inchiodati - devono restare inchiodati; forse deve essere stato anche lui un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico, e oltre a ciò un poeta e un raccoglitore e un viaggiatore e un divinatore di enigmi e un moralista e un veggente e un «libero spirito », quasi ogni cosa, per percorrere la cerchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per potere scrutare dall'alto verso ogni lontananza, dagli abissi verso ogni altitudine, dal cantuccio verso ogni orizzonte. Ma tutte queste sono soltanto condizioni preliminari del suo compito: questo stesso compito vuole qualcosa di diverso - esige che egli crei dei valori. Quegli operai della filosofia, conformi al nobile modello di Kant e Hegel, devono accertare e ridurre in formule qualsiasi ampia fattispecie di valutazioni - vale a dire di antiche determinazioni di valori, creazioni di valori, che sono diventate dominanti e che per un certo tratto di tempo hanno assunto il nome di «verità» -sia nel campo della logica che in quello della politica (morale) e dell 'arte. Spetta a questi investigatori rendere perspicuo, ben ponderato, palpabile, maneggevole tutto quanto sino a oggi è accaduto ed è stato oggetto di valutazione; abbreviare ogni lunghezza, anzi il « tempo » stesso, e soggiogare l'intero passato: un compito sterminato e meraviglioso, al servizio del quale ogni sottile

orgoglio, ogni tenace volontà può senz'altro trovare il proprio soddisfacimento. Ma i veri filosofi, sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano «così deve essere! », essi determinano in primo luogo il « dove » e l'« a che scopo » degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato - essi protendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello.

Il loro « conoscere » è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è - volontà di potenza. - Esistono oggi tali filosofi? Sono già esistiti tali filosofi? Non devono forse esistere tali filosofi?...

(*Al di là del bene e del male*, § 211, pp. 119-120)

¹ Ovidio, *Amores*, m, 4, 17. [N.d.C.]

B) DIONISO FILOSOFO

L'eroe è *gaio*, ecco ciò che è sfuggito finora
agli autori tragici.

Frammenti postumi 1882

7. DIONISO E APOLLO:

LA LORO RICONCILIAZIONE (IL TRAGICO)

Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell' apollineo e del dionisiaco, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e una riconciliazione che interviene solo periodicamente. Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci, che rendono percepibili a chi capisce le profonde dottrine occulte della loro visione dell'arte non certo mediante concetti, bensì mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi. Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine « arte » solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della « volontà » ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica.

Per accostarci di più a quei due impulsi, immaginiamoli innanzitutto come i mondi artistici separati del sogno e ebbrezza-, fra questi fenomeni fisiologici si può notare un contrasto corrispondente a quello fra l'apollineo e il dionisiaco. [...]1

[...] Secondo questa conoscenza dobbiamo intendere la tragedia greca in quanto coro dionisiaco, che sempre di nuovo si scarica in un mondo apollineo di immagini. Quelle parti corali di cui la tragedia è intrecciata sono dunque in certo modo la matrice di tutto il cosiddetto dialogo, cioè dell'intero mondo scenico, del vero e proprio dramma. Questo originario fondamento della tragedia diffonde, attraverso varie irradiazioni successive, quella visione del dramma, la quale è in tutto

e per tutto apparenza di sogno e perciò di natura epica, ma che d'altra parte, come oggettivazione di uno stato dionisiaco, non rappresenta la liberazione apollinea nell'illusione, ma al contrario lo spezzarsi dell'individuo e il suo unificarsi con l'essere originario. Pertanto il dramma è la rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci [...].

Le apparenze apollinee in cui Dioniso si oggettiva non sono più «un mare eterno, un mutevole agitarsi, una vita ardente »,2 come lo è la musica del coro, non sono più quelle forze soltanto sentite, non condensate in immagini, in cui l'esaltato seguace di Dioniso avverte la vicinanza del dio: ora parla a lui, dalla scena, la chiarezza e la saldezza della raffigurazione epica, ora Dioniso non parla più per mezzo di forze, bensì come eroe epico, quasi con il linguaggio di Omero.

(*La nascita della tragedia*, § I, p. 21 e § 8, pp. 61-63)

8. DIONISO E SOCRATE:

LORO OPPOSIZIONE (LA DIALETTICA)

[...] Una chiave per spiegare la natura di Socrate ci viene offerta da quel miracoloso fenomeno che viene indicato come «demone di Socrate». In situazioni particolari, in cui il suo prodigioso intelletto vacillava, egli trovava un saldo sostegno grazie a una voce divina che in tali momenti si faceva udire. Questa voce, quando viene, dissuade sempre. La saggezza istintiva si mostra in questa natura assolutamente abnorme soltanto per contrastare qua e là, ostacolando, il conoscere cosciente. Mentre in tutti gli uomini produttivi l'istinto è proprio la forza creativa e affermativa, e la coscienza si comporta in maniera critica e dissuadente, in Socrate l'istinto si trasforma in un critico, la coscienza in una creatrice - una vera mostruosità per *defectum*! [...]

[...] Socrate, l'eroe dialettico del dramma platonico, ci ricorda la natura affine dell'eroe euripideo, che deve difendere le sue azioni con ragioni e controragioni, e che per questo rischia tanto spesso di non suscitare più la nostra compassione tragica. Infatti chi potrebbe disconoscere l'elemento ottimistico nella natura della dialettica, che celebra in ogni conclusione la propria festa gioconda e può respirare soltanto nella fredda chiarezza e consapevolezza? L'elemento ottimistico, una volta penetrato nella tragedia, è destinato a invaderne a poco a poco le regioni dionisiache e a spingerla necessariamente alla distruzione di sé -fino al salto mortale nello spettacolo borghese. Basta pensare alle conseguenze delle proposizioni socratiche: « La virtù è il sapere; si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice »; in queste tre

forme fondamentali di ottimismo sta la morte della tragedia. Giacché ora l'eroe virtuoso deve essere un dialettico, ora ci deve essere fra la virtù e il sapere, la fede e la morale un legame necessario e visibile, ora la soluzione trascendentale della giustizia di Eschilo è abbassata al superficiale e sfrontato principio della « giustizia poetica », col suo solito *deus ex machina*. [...]

La dialettica ottimistica scaccia la musica dalla tragedia con la sferza dei suoi sillogismi, cioè distrugge l'essenza della tragedia, che si può interpretare unicamente come una manifestazione e raffigurazione di stati dionisiaci, come simbolizzazione visibile della musica, come il mondo di sogno di un'ebbrezza dionisiaca. [...]

(*La nascita della tragedia*, § 13, p. 91 e § 14, pp. 95-97)

9. DIONISO E IL CRISTO:

LORO CONTRADDIZIONE (LA RELIGIONE)

Contromovimento: religione

I due tipi:

DIONISO e il CROCIFISSO

Stabilire: il tipico uomo *religioso* - è una forma di decadenza?

I grandi innovatori sono tutti quanti malati ed epilettici; ma non lasciamo qui fuori un tipo d'uomo religioso, quello pagano? Non è il culto pagano una forma di ringraziamento e di affermazione della vita? Non dovrebbe essere il suo più alto rappresentante un'apologia e divinizzazione della vita?

Tipo di uno spirito ben riuscito e traboccante nel suo entusiasmo...

Tipo di un tipo che accolga in sé e REDIMA le contraddizioni e le problematicità dell'esistenza?

- Qui faccio intervenire il Dioniso dei Greci;

l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non della vita rinnegata e dimezzata; tipico: che l'atto sessuale risvegli profondità, mistero, riverenza.

Dioniso contro il «crocifisso»: eccovi l'antitesi. Non è una differenza in base al martirio - solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento...

Nell'altro caso il dolore, il «crocifisso in quanto innocente» valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna.

Si indovina che il problema è quello del senso del dolore: del senso cristiano o del senso tragico... Nel primo caso sarebbe la via che porta a un essere beato, nel secondo l'essere è considerato abbastanza beato

da giustificare anche un'immensità di dolore.

L'uomo tragico afferma anche il dolore più aspro: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore per ciò.

Il cristiano nega anche il destino più felice in terra: è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita...

«Il Dio in croce» è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene.

Il Dioniso fatto a pezzi è una promessa alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione.

(Frammenti postumi 1888-1889, fr. 14 [89], pp. 56-57)

10. DIONISO E ARIANNA:

LA LORO COMPLEMENTARITÀ (IL DITIRAMBO)

[...]

Ah! Ah!

E mi torturi, folle che sei,
martirizzi il mio orgoglio?

Da' *amore* a me - chi mi scalda ancora?
chi mi ama ancora?

da' mani ardenti,
da' bracieri per il cuore,
da' a me, la più solitaria,
cui ghiaccio, ah! sette strati di ghiaccio
a bramare nemici insegnano,

persino nemici,
da' a me - *te*,
nemico crudelissimo,
anzi arrenditi a me!...

È andato!

Ecco anche lui fuggì, il mio unico compagno, il mio grande nemico,
il mio sconosciuto, il mio dio carnefice!...

No!

torna indietro!

Con tutte le tue torture!

Tutte le lacrime mie corrono a te
e l'ultima fiamma del mio cuore s'accende per te.

Oh torna indietro,
mio dio sconosciuto! dolore mio!
felicità mia ultima!...

*(Un lampo. Dioniso si manifesta
con una bellezza smeraldina)*

Sii saggia, Arianna!...

Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie:

metti là dentro una saggia parola! -

Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?...

Io sono il tuo Labirinto...

(*Ditirambi di Dioniso*, «Lamento di Arianna », pp. 51-53.

Testo ripreso, con correzioni e aggiunte, da *Così parlò Zarathustra*, parte IV, «Il mago», pp. 307-308)

11. DIONISO E ZARATHUSTRA:

LA LORO PARENTELA (LA PROVA)

[...] Allora sentii parlarmi senza voce: «Lo sai Zarathustra?».

E io urlai atterrito da questo sussurro, esangue si fece il mio viso: ma tacqui.

Ecco che ancora una volta sentii parlarmi senza voce: « Tu lo sai, Zarathustra, ma non lo dici! ».

E io risposi finalmente con fare insolente: « Sì, lo so, ma non voglio dirlo! ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Non vuoi Zarathustra? Ma è poi vero? Non nasconderti nell'insolenza! ».

E io, piangente e tremante come un bimbo, dissi: «Ah, io vorrei certo, ma come posso! Risparmiarmi almeno questo! Ciò è al di sopra delle mie forze! ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Che importa di te, Zarathustra! Di' la tua parola e infrangi te stesso! ». -E io risposi: « Ah, è quella la mia parola? Chi mai sono io? Io aspetto uno più degno di me; ma io non son degno nemmeno di infrangermi contro di lui ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Che importa di te? Tu non sei abbastanza umile. L'umiltà ha la più dura delle pelli ».

E io risposi: « Che cosa non ha già sopportato la pelle della mia umiltà! Io abito ai piedi della mia altura: qual è l'altezza delle mie cime? Non me l'ha detto ancora nessuno. Ma le mie valli le conosco bene ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Oh Zarathustra, colui che ha da spostare montagne, sposta anche valli e bassure».

E io risposi: « La mia parola non ha ancora spostato alcuna montagna, e ciò che io ho detto non ha raggiunto gli uomini. E vero, io sono andato dagli uomini, ma non sono ancora giunto da loro ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Che puoi sapere tu di tutto ciò! La rugiada cade sull'erba, quando la notte è più silenziosa

».

E io risposi: «essi mi hanno deriso, quando trovai la mia strada e cominciai a percorrerla; e, in verità, allora mi tremavano le gambe.

E così mi dissero: hai disimparato la strada e ora disimpari a camminare! ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Che importa dei loro scherni! Tu sei uno che ha disimparato a obbedire: ora devi comandare!

Sai chi è più necessario di tutti? Colui che comanda cose grandi. Compiere cose grandi è difficile: ma più difficile ancora è: comandare cose grandi.

Questo è ciò che meno di tutto ti si può perdonare: tu hai la potenza, e non vuoi dominare ». -

E io risposi: « Mi manca la voce del leone per comandare ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi in un sussurro: « Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba, guidano il mondo.

Oh Zarathustra, tu devi incedere come un'ombra di ciò che necessariamente verrà: così comanderai e precederai gli altri col comando ». -

E io risposi: « Mi vergogno ».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: « Bisogna ancora che tu diventi un fanciullo e senza vergogna.

Su te pesa ancora l'orgoglio della giovinezza, sei diventato giovane tardi: ma chi vuol diventare un fanciullo, deve superare anche la sua giovinezza ». -

E io stentai a lungo prima di tornare in me e tremavo. Infine dissi ciò che avevo già detto prima: « non voglio ».

Ecco che sentii risate intorno a me. Ahi, come queste risate mi dilaniavano le viscere e spaccavano il cuore!

E per l'ultima volta sentii parlarmi: « Oh Zarathustra, i tuoi frutti sono maturi, ma tu non sei maturo per i tuoi frutti!

Perciò bisogna che tu torni nella solitudine: perché devi ammorbidire la tua scorza ». [...]

(Così parlò Zarathustra, parte II, «L'ora senza voce», pp. 178-180)

1 Non possiamo citare lo sviluppo di questo tema. Nietzsche caratterizza Apollo attraverso il sogno; la profezia come verità del sogno; la misura come limite del sogno; e il principio di individuazione come bella apparenza. Egli caratterizza Dioniso attraverso l'ebbrezza; la dismisura come verità dell'ebbrezza; la risoluzione o la dissoluzione dell'individuo in un Fondo originario. Nella sua opera Nietzsche troverà altri elementi per definire Dioniso (ma allora egli lo definirà in funzione di altri personaggi che non Apollo).

2 Cfr. Goethe, Faust, w. 505-507. [N.d.C.]

C) FORZE E VOLONTÀ DI POTENZA

Si devono sempre difendere i forti contro i deboli.

Frammenti postumi 1888

12. PER UN PLURALISMO

I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo; anzi Schopenhauer ci dette a intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte. Tuttavia mi sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto quel che appunto i filosofi sono soliti fare: che cioè egli abbia accolto un pregiudizio del volgo portandolo all'esagerazione. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di complicato, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità, - e appunto nell'uso di un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua. Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia « non filosofici » - diciamo: in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe allontanare, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe avvicinare, la sensazione di questo stesso « allontanarsi » e « tendere », quindi anche una concomitante sensazione muscolare, la quale, pur senza che si metta in movimento « braccia e gambe », comincia il suo giuoco mercé una specie di abitudine, non appena noi « vogliamo ». Al pari dunque del sentire, e, per la verità, di un sentire di molte specie, così, in secondo luogo, anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà; in ogni atto di volontà esiste un pensiero che comanda; — e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal «volere», come se il volere dovesse poi continuare a sussistere! In terzo luogo, la volontà non è soltanto un complesso di sensazioni e di pensieri, ma anche, soprattutto, una passione: e in realtà quella passione del comando. Quella che viene chiamata « libertà del volere » è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: «Io sono libero, "egli" deve obbedire» -in ogni volontà si annida questa coscienza e così pure quella tensione dell'attenzione, quello sguardo diritto che s'appunta esclusivamente su una cosa, quell'incondizionato apprezzamento di valore «ora che c'è bisogno di questo e non d'un'altra cosa», quell'intima certezza che si sarà ubbiditi, e tutto

questo appartiene ancora alla condizione di chi impartisce ordini. Un uomo, che vuole - comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce o alla cui obbedienza egli crede. Ma si badi ora a quel che v'è di più prodigioso nella volontà, - in questa cosa così multiforme per la quale il volgo ha soltanto un'unica parola: in quanto, nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce e, come parte ubbidiente, conosciamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del comprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite aver inizio subito dopo l'atto del volere; in quanto, d'altro lato, abbiamo l'abitudine, in virtù del concetto sintetico « io », di non dar peso a questo dualismo e di lasciarci ingannare al riguardo, si è agganciata al volere anche un'intera catena di illazioni sbagliate e conseguentemente di false valutazioni della volontà stessa, - di guisa che chi vuole crede in buona fede che il volere basti all'azione. Poiché, nel maggior numero dei casi, si è voluto soltanto quando ci si poteva aspettare l'effetto del comando, quindi l'obbedienza, quindi l'azione, allora l'apparenza si è trasferita nella sensazione che esista una necessità d'effetto-, insomma, chi vuole crede, con un sufficiente grado di certezza, che volontà ed azione siano in qualche modo una cosa sola - egli attribuisce il successo, l'attuazione del suo volere ancora alla volontà stessa e gode in ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni successo porta con sé. « Libertà del volere » - è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, il quale comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore, e, come tale, assapora al tempo stesso il trionfo sulle resistenze, ma giudica in cuor suo che sia la sua volontà ad averle propriamente superate. In tal modo, colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere degli efficaci strumenti esecutivi, delle servizievoli «volontà inferiori» o anime inferiori - il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime - al suo senso di piacere come essere che comanda. *Leffet c'est moi*: avviene, in questo caso, quel che si verifica in ogni comunità ben costruita e felice, l'identificazione cioè della classe governante con i successi della comunità. In ogni volere si tratta assolutamente di comandare e obbedire, sulla base, come si è detto, di un'organizzazione sociale di molte « anime »: per la qual cosa un filosofo dovrebbe arrogarsi il diritto di ricomprendere il volere in sé già nell'orizzonte della morale: una morale, cioè, intesa come dottrina dei rapporti di supremazia sotto i quali prende origine il fenomeno « vita ».

(*Al di là del bene e del male*, § 19, pp. 22-24)

13. DUE TIPI DI FORZE: ATTIVO E REATTIVO

[...] «Evoluzione» di una «cosa», di un uso, di un organo, quindi, è tutt'altro che il suo *progressus* verso una meta, e ancor meno un *progressus* logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di beni - bensì il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentisi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e di reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni.¹ La forma è fluida, ma il «senso» lo è ancor di più... Anche all'interno di ogni singolo organismo le cose non stanno diversamente: a ogni sostanziale sviluppo del tutto, si sposta anche il «senso» dei singoli organi - talora il loro parziale andare in rovina, la loro diminuzione numerica (per esempio attraverso l'annientamento delle parti intermedie) può essere un segno di crescente forza e perfezione. Volevo dire: anche il parziale *divenire inutile*, l'intristirsi e il degenerare, lo smarrirsi di senso e conformità al fine, la morte, insomma, rientrano nelle condizioni di *progressus* reale: il quale compare come tale sempre in figura di volontà e cammino inteso a una *più grande potenza* e sempre si attua a spese di innumerevoli potenze più piccole. [...] Questo capitale punto di vista della metodologia storica tanto più è da me messo in rilievo, in quanto contrasta fundamentalmente all'istinto e al gusto del tempo appunto dominanti, i quali preferirebbero patteggiare, anziché con la teoria di una *volontà-potenza* svolgentesi in ogni accadere, piuttosto con l'assoluta casualità e persino con la meccanicistica assurdità di ogni accadimento. L'idiosincrasia democratica verso tutto ciò che comanda e vuol comandare, il moderno «*misarchismo*» (per foggare una brutta parola per una brutta cosa) si è poco alla volta a tal punto contraffatto e travestito in termini intellettuali, estremamente intellettuali, da insinuarsi, da potersi insinuare oggi, passo su passo, già nelle scienze più rigorose e apparentemente più oggettive: anzi mi sembra che abbia già in suo potere l'intera fisiologia e teoria della vita, a danno loro, come va da sé, avendo fatto sparire abilmente da esse una nozione fondamentale, quella attività nel senso proprio. Sotto la pressione di codesta idiosincrasia si mette invece in primo piano l'«adattamento», vale a dire una attività di second'ordine, una semplice reattività, anzi si è definita la vita stessa come un intrinseco adattamento, sempre più finalistico, a circostanze esteriori (Herbert Spencer). Ma viene disconosciuta, in tal modo, l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*; ci si lascia sfuggire la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni, di nuove direzioni e plasmazioni, alla cui efficacia l'«adattamento» viene solo dietro; si nega così nell'organismo il ruolo

egemonico esercitato dai più alti detentori delle sue funzioni, nei quali la volontà vitale si manifesta in guisa attiva e informante. [...]

(*Genealogia della morale*, II, § 12, pp. 276-278)

14. DUE QUALITÀ DELLA VOLONTÀ DI POTENZA:

AFFERMAZIONE E NEGAZIONE

[...] Ero il primo a vedere il vero contrasto: - da una parte l'istinto degenerante, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo (- il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, tutto l'idealismo ne sono forme tipiche -), e dall'altra una formula della *affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto... Quest'ultimo, gioiosissimo, straripante-arrogantissimo sì alla vita non solo è la visione suprema, ma anche la *più profonda*, confermata e sostenuta col massimo rigore dalla verità e dalla scienza. Non c'è nulla da togliere da ciò che è, nulla è trascurabile - gli aspetti dell'esistenza rifiutati dai cristiani e altri nichilisti appartengono addirittura a un ordine infinitamente superiore, nella gerarchia dei valori, a tutto ciò che l'istinto della *décadence* approva, cioè prende per buono. Per capire questo ci vuole coraggio e, come sua condizione, un eccesso di forza: perché, nella misura della propria forza, ci si avvicina alla verità solo di quanto il coraggio può avventurarsi avanti. La conoscenza, il dire sì alla realtà, è una necessità per il forte, così come lo è per il debole, per ispirazione della debolezza, la viltà e la *fuga* dalla realtà - l'« ideale »... La conoscenza non è permessa, a loro: per i *décadents* la menzogna è necessaria - è una condizione della loro vita. [...]

(*Ecce homo*, «La nascita della tragedia», § 2, pp. 320-321)

15. COME LE FORZE REATTIVE TRIONFANO:

IL RISENTIMENTO

- Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il ressentiment diventa esso stesso creatore e genera valori; il ressentiment di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un « di fuori », a un « altro », a un « non io »: e

questo no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori - questo necessario dirigersi all'esterno, anziché a ritroso verso se stessi - si conviene appunto al *ressentiment* la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire - la sua azione è fondamentalmente una reazione. [...]

(*Genealogia della morale*, I, § 10, pp. 235-236)

16. SEGUITO:

LA CATTIVA COSCIENZA O IL RIVOLGERSI CONTRO DI SÉ

[...] il prete è il *modificatore di direzione* del *ressentiment*. Ogni sofferente, infatti, cerca istintivamente una causa del proprio dolore; più esattamente ancora, un autore, o per essere ancor più precisi, un autore responsabile, sensibile alla sofferenza - insomma un qualsivoglia essere vivente su cui, con un qualche pretesto, possa scaricare di fatto o in effigie le sue passioni; poiché lo sgravarsi delle passioni è il massimo tentativo di sollievo, cioè di stordimento da parte del sofferente, il suo narcotico involontariamente desiderato contro ogni sorta di tormento.

Unicamente qui, secondo la mia supposizione, è da rinvenire la reale radice fisiologica del *ressentiment*, della vendetta e simili, in un desiderio dunque di ottundimento del dolore per via passionale [...]. I sofferenti sono tutti spaventosamente solleciti e ingegnosi nel trovar pretesti per dolorose passioni; assaporano già il loro sospetto, il lambiccarsi su scelleratezze e apparenti nocumenti, grufolano nei visceri del loro passato e del loro presente alla ricerca di cupe problematiche storie, dove sono liberi di crogiolarsi in una tormentosa diffidenza e di inebriarsi del loro stesso veleno di malvagità - strappano le bende alle più antiche piaghe; da cicatrici risanate da lungo tempo spremono il sangue fino a morirne; dell'amico, della moglie, del figlio fanno dei malfattori e di chiunque altro sia tra i più intimi loro. « Io soffro: qualcuno deve averne la colpa » - così pensa ogni pecora malaticcia. Ma il suo pastore, il prete asceta, dice a essa: « Bene così, la mia pecora! qualcuno deve averne la colpa: ma sei tu stessa questo qualcuno, sei unicamente tu ad averne la colpa -sei unicamente tu ad aver colpa di te stessa! »... Questo è abbastanza temerario, abbastanza falso: ma se non altro una cosa in tal modo è raggiunta, in tal modo come si è detto la direzione del *ressentiment*... è mutata.

(*Genealogia della morale*, III, §15, pp. 331-332)

17. COME TRIONFA IL NICHILISMO

NELLA VOLONTÀ DI POTENZA

[...] L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino a oggi è dilagata su tutta l'umanità - e l'ideale ascetico offrì a essa un senso! E stato fino a oggi l'unico senso; un qualsiasi senso è meglio che nessun senso; l'ideale ascetico è stato sotto ogni aspetto il *«faute de mieux»* par excellence che sia mai esistito sino a ora. In esso la sofferenza venne interpretata; l'enorme vuoto parve colmato; si chiuse la porta dinanzi a ogni nichilismo suicida. L'interpretazione - indubbiamente - comportò nuova sofferenza, più profonda, più intima, più venefica, più corrosiva rispetto alla vita: dispose ogni sofferenza sotto la prospettiva della colpa... Ma ciò nonostante -l'uomo venne in questo modo salvato, ebbe un senso, non fu più, da quel momento in poi, una foglia al vento, un trastullo dell'assurdo, del «senza-senso», ormai poteva volere qualcosa - e soprattutto senza che avesse la minima importanza in che direzione, a che scopo, con che mezzo egli volesse: restava salvata la volontà stessa. Non ci si può assolutamente nascondere che cosa propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso - tutto ciò significa, si osi rendercene conto, una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una volontà... E per ripetere in conclusione quel che già dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere il nulla, piuttosto che non volere...

(*Genealogia della morale*, III, § 28, pp. 366-367)

¹ Segue nel manoscritto un passo poi cancellato da Nietzsche, riportato nelle note a cura di Colli - Montinari a p. 416 del volume qui citato. [N.D.C.]

D) DAL NICHILISMO ALLA TRANSVALUTAZIONE

Il nichilismo vinto da se stesso.

Frammenti postumi 1887

18. DIO E IL NICHILISMO

Il cristianesimo è chiamato la religione della *compassione*. - La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale: essa agisce in senso depressivo. [...] Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati dalla vita; grazie alla quantità di malriusciti di ogni specie che essa mantiene in vita, dà alla vita stessa un aspetto fosco e problematico. Si è osato chiamare la compassione una virtù (- in ogni morale aristocratica essa è considerata una debolezza -); si è andati ancor più lontano, si è fatto di essa la virtù, e il terreno e l'origine di tutte le virtù - ma soltanto, si deve sempre tenere presente questo fatto, dal punto di vista di una filosofia che era nichilista, che portava scritta sulla sua insegna la negazione della vita. Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione viene negata la vita, viene resa più degna di negazione - la compassione è la *praxis* del nichilismo. Sia detto ancora una volta: questo istinto deprimente e contagioso intralcia quegli istinti che tendono alla conservazione della vita e al suo potenziamento di valore: sia come moltiplicatore della miseria che come conservatore di tutti i miserabili, esso è un essenziale strumento per l'incremento della *décadence* - la compassione persuade al nulla\... Non si dice il «nulla»: si dice invece: «al di là », oppure « Dio »; oppure « la vita vera »; oppure nirvana, redenzione, beatitudine... Questa innocente retorica, proveniente dal regno dell'idiosincrasia religiosa e morale, appare subito molto meno innocente, se si comprende quale tendenza si nasconda qui sotto il mantello delle sublimi parole: una tendenza ostile alla vita. [...]

Il concetto cristiano di Dio - Dio come divinità degli infermi, Dio come ragno, Dio come spirito - è uno dei più corrotti concetti di Dio, che siano mai stati raggiunti sulla terra; esso rappresenta forse, nello sviluppo discendente dei tipi di divinità, addirittura il grado dell'infimo livello. Dio degenerato fino a contraddire la vita, invece che esserne la trasfigurazione e l'eterno « ! In Dio è dichiarata

inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'«al di qua», di ogni menzogna dell'«al di là»! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!...

(*L'anticristo*, § 7, pp. 172-173 e § 18,p. 185)

19. UNA PRIMA VERSIONE DI «DIO È MORTO»

I prigionieri. Una mattina i prigionieri entrarono nel cortile di lavoro: il guardiano non c'era. Alcuni di loro andarono subito al lavoro, com'era loro abitudine, altri se ne stavano oziosi e guardavano caparbiamente intorno. Allora si fece avanti uno e disse ad alta voce: « Lavorate quanto volete o non fate niente: non importa. I vostri complotti segreti sono venuti alla luce, il guardiano della prigione vi ha di recente spiati e nei prossimi giorni pronuncerà su di voi un terribile giudizio. Lo conoscete, egli è duro e di animo vendicativo. Ora però fate attenzione: voi mi avete finora conosciuto male: io non sono quel che sembro, ma molto di più: io sono il figlio del guardiano e posso tutto presso di lui. Io posso salvarvi, io voglio salvarvi; ma, beninteso, solo quelli di voi che credono che io sono il figlio del guardiano; che gli altri raccolgano i frutti della loro incredulità». « Ebbene, » disse dopo un breve silenzio un prigioniero piuttosto anziano « che cosa può importarti se ti crediamo o se non ti crediamo? Se sei veramente il figlio e puoi ciò che dici, metti una buona parola per noi tutti: sarebbe realmente assai buono da parte tua. Ma lascia stare il discorso del credere e del non credere! ». - «E» intervenne a dire un uomo più giovane «del resto io non gli credo: egli si è solo messo qualcosa in testa. Scommetto che fra otto giorni ci troveremo ancora esattamente così qui come oggi, e che il guardiano non sa nulla ». - « E se ha saputo qualcosa, non lo sa più, » disse l'ultimo dei prigionieri, che scendeva solo ora nel cortile « il guardiano è or ora morto improvvisamente ». - «Olà! » gridarono parecchi tutti insieme «olà! Signor figlio, signor figlio, come la mettiamo con l'eredità? Siamo forse ora tuoi prigionieri? ». - « Ve l'ho detto, » replicò dolcemente l'interrogato «libererò tutti quelli che credono in me, così certamente come è certo che mio padre vive ancora». -1 prigionieri non risero, ma si strinsero nelle spalle e lo lasciarono.

(*Umano, troppo umano II*, «Il viandante e la sua ombra», § 84, pp. 176-177)

20. DIO È MORTO

[...] « Zarathustra! Zarathustra! Risolvi il mio enigma! Parla, parla! Che cos'è la vendetta contro il *testimonio*?

Io ti attiro indietro, qui è liscio ghiaccio! Bada, bada che il tuo orgoglio, qui, non si rompa le gambe!

Tu ti credi saggio, orgoglioso Zarathustra! E allora risolvi l'enigma, o duro schiaccianoci, - l'enigma che io sono! Di' dunque: chi sono io! ».

Ma che cosa credete che avvenne all'anima di Zarathustra, quand'egli ebbe udito queste parole? La compassione lo aggredì; ed egli crollò d'un colpo, come una quercia che abbia resistito a lungo a molti boscaioli, - pesantemente, improvvisamente, uno spavento anche per coloro che volevano abbatte-la. Ma già egli si era rialzato da terra e il suo volto si fece duro.

« Io ti riconosco benissimo, disse con voce di bronzo: tu sei l'assassino di Dio! Lasciami andare.

Tu non sopportavi colui che ti vedeva, - che ti vedeva sempre da parte a parte, tu, il più brutto degli uomini! Tu ti vendicasti contro questo *testimonio*! ».

Così parlò Zarathustra e voleva andar via; ma l'indicibile afferrò un lembo della sua veste e ricominciò a gorgogliare e a cercare parole. « Rimani! - disse infine -

- rimani! Non passare oltre! Io ho indovinato qual è la scure che ti ha abbattuto a terra: salute a te, Zarathustra, che sei di nuovo in piedi!

Tu hai indovinato, lo so bene, come deve sentirsi colui che lo uccise - l'assassino di Dio. Rimani! Siediti presso di me, non sarà invano.

Da chi volevo andare io, se non da te? Rimani, siediti! Ma non mi guardare! Onora così - la mia bruttezza!

Essi mi perseguitano: ora tu sei il mio estremo rifugio. Non col loro odio, non coi loro sgherri: - io mi burlerei di una tale persecuzione e ne sarei lieto!

Il successo non fu finora dalla parte dei perseguitati? E chi ben perseguita, impara facilmente a seguire: - infatti si trova appunto - dietro ! Ma è la loro compassione -

- è la loro compassione che mi fa fuggire e cercare rifugio presso di te. O Zarathustra, proteggimi, tu mio estremo rifugio, tu, l'unico che mi ha indovinato:

[...] Ma anche tu - metti in guardia te stesso, anche contro la tua compassione! Molti, infatti, sono in cammino verso di te, molti che soffrono, dubitano, disperano, annegano, gelano di freddo - io ti metto in guardia anche contro di me. Tu hai indovinato il mio migliore e più tristo enigma, me stesso e ciò che io ho fatto. Io conosco la scure che ti abbatte.

Ma lui - doveva morire: lui vedeva con occhi che tutto vedevano -

vedeva le profondità e gli abissi dell'uomo, tutta la sua celata bruttezza ontosa.

La sua compassione non conosceva il pudore: egli si insinuava nei più sudici dei miei angoli. Questo curioso all'eccesso, superinvasore, super-compassionevole doveva morire.

Egli vedeva sempre me: e io volli trar vendetta di un simile testimonio - o non vivere io stesso.

Il dio che vedeva tutto, anche l'uomo: questo dio doveva morire! L'uomo non tollera che un simile testimonio viva».

Così parlò l'uomo più brutto. [...]

(*Così parlò Zarathustra*, parte IV, « L'uomo più brutto », pp.320-323)

21. DOPO LA MORTE DI DIO, ANCORA IL NICHILISMO

Date queste due constatazioni, che col divenire non si deve raggiungere niente, e che sotto ogni divenire non si ritrova per nulla una grande unità, dove l'individuo possa totalmente immergersi come in un elemento di supremo valore: non resta come scappatoia che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire e inventare un mondo che sia al di là di esso, come mondo vero. Ma appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici, e che in nessun modo egli ha diritto di far ciò, sorge l'ultima forma del nichilismo, che racchiude in sé l'incredulità per un mondo metafisico - che proibisce a se stessa di credere in un mondo vero. In questa posizione si ammette la realtà del divenire come unica realtà, ci si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a mondi dietro i mondi e a false divinità - ma non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare... - Che cos'è accaduto in fondo? Si raggiunse il sentimento della mancanza di valore, quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di «fine», né col concetto di «unità», né col concetto di « verità ». Con ciò non si ottiene e raggiunge niente; nella molteplicità dell'accadere manca un'unità che permei tutto; il carattere dell'esistenza non è «vero», è falso... , non si ha assolutamente più ragione di favoleggiare un mondo vero...

Insomma: le categorie «fine», «unità», «essere», con cui avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte - e ora il mondo appare privo di valore...

(*Frammenti postumi* 1887-1888, fr. 11 [99], pp. 257-258)¹

22. NECESSITA DI ATTENDERE

L'uomo folle. Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio! ». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «È forse perduto?» disse uno. « Si è perduto come un bambino? » fece un altro. « Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? E emigrato? » -gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: « Dove se ne andato Dio? » gridò «ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo; voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi! ». A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. « Vengo troppo presto, » proseguì « non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure son loro che l'hanno compiuta! ». Si racconta ancora che

l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?».

(*La gaia scienza*, § 125, pp. 129-130)

23. VERSO LA TRANSVALUTAZIONE

[...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto.

Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione.

Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva.

Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo.

Io amo colui che vive per la conoscenza e vuole conoscere, affinché un giorno viva il superuomo. E così egli vuole il proprio tramonto.

Io amo colui che lavora e inventa, per costruire la casa al superuomo, e gli prepara la terra, l'animale e la pianta: giacché così egli vuole il proprio tramonto.

Io amo colui che ama la sua virtù: giacché virtù è volontà di tramontare e una freccia anelante.

Io amo colui che non serba per sé una goccia di spirito, bensì vuol essere in tutto e per tutto lo spirito della sua virtù: in questo modo egli passa, come spirito, al di là del ponte.

Io amo colui che della sua virtù fa un'inclinazione e un destino funesto: così egli vuole vivere, e insieme non più vivere, per amore della sua virtù.

Io amo colui che non vuole avere troppe virtù. Una virtù è più virtù di due, perché essa è ancor più il cappio cui si annoda un destino funesto.

Io amo colui l'anima del quale si dissipa e non vuol essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuol conservare se stesso.

Io amo colui che si vergogna quando il lancio dei dadi riesce in suo favore e si domanda: son forse un baro? - egli infatti vuole perire.

Io amo colui che getta avanti alle proprie azioni parole auree e mantiene più di quanto prometta: egli infatti vuole il proprio tramonto.

Io amo colui che giustifica gli uomini dell'avvenire e redime quelli del passato: a causa degli uomini del presente egli infatti vuole perire.

Io amo colui che castiga il suo dio perché ama il suo dio: giacché dovrà perire per l'ira del suo dio.

Io amo colui l'anima del quale è profonda anche quando viene ferito e che può perire anche a causa di vicende meschine: così egli passa volentieri al di là del ponte.

Io amo colui l'anima del quale trabocca da fargli dimenticare se stesso, e tutte le cose sono dentro di lui: tutte le cose divengono così il suo tramonto.

Io amo colui che è di spirito libero e di libero cuore: il suo cervello, in tal modo, non è altro che le viscere del cuore, ma il suo cuore lo spinge a tramontare.

Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, cadenti una a una dall'oscura nube incombente sugli uomini: essi preannunciano il fulmine e come messaggeri periscono.

Ecco, io sono un messaggero del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube: ma il fulmine si chiama superuomo.

(Così parlò Zarathustra, «Prefazione di Zarathustra», § 4, pp. 8-10)

24. LA TRANSVALUTAZIONE:

IL NEGATIVO AL SERVIZIO DI UN'AFFERMAZIONE SUPERIORE

[...] Il problema psicologico del tipo Zarathustra è questo: come mai colui che dice no in misura inaudita, che mette in opera il no di fronte a tutto ciò a cui finora è stato detto sì, nondimeno possa essere l'opposto di uno spirito negatore; come mai colui che porta il peso più grande del destino, un compito fatale, nondimeno possa essere lo spirito più leggero, quello che sta più al di là - Zarathustra è un danzatore -: come mai colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà, che ha pensato «il pensiero più abissale»,² nondimeno non vi ravvisi nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno - ma anzi una ragione di più per essere egli stesso il sì eterno a tutte le cose, «l'immenso illimitato dire sì e amen »... « In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì»... ³ *Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso.*

(Ecce homo, «Così parlò Zarathustra», § 6, pp. 354-355)

25. ESSENZA AFFERMATIVA DELLA VOLONTÀ DI POTENZA

[...] Sete di dominio: la frusta ardente dei più duri fra i duri di

cuore; la tortura crudele, che si riserva perfino al più crudele degli uomini; la fosca fiamma di roghi viventi.

Sete di dominio: la morsa maligna che vien posta ai popoli più vani; di ogni virtù incerta il dilleggio; che cavalca ogni destriero e ogni orgoglio.

Sete di dominio: il terremoto che spezza e spacca tutto quanto è scavato dalla putredine; essa frantuma i sepolcri imbiancati rullando con vindice rancore; l'interrogativo fulminante, posto accanto a risposte primeve.

Sete di dominio: alla sua vista l'uomo striscia gobbo e servile e si fa più basso del serpente e del maiale: - finché da ultimo il grande disprezzo urla dalla sua bocca -, sete di dominio: essa insegna la terribile dottrina del grande disprezzo, e proclama in viso a città e a imperi «tu devi scomparire » - finché essi stessi gridano « io devo scomparire! ».

Sete di dominio: che però ascende coi suoi allettamenti fino ai puri e ai solitari e su fino a cime sufficienti a se stesse, accesa come un amore che sul cielo della terra dipinge seducente purpuree beatitudini.

Sete di dominio: ma chi potrebbe chiamarla sete, quando ciò che è in alto si abbassa a desiderare potenza! Davvero, nulla di malato e assetato è in questa brama che si abbassa!

Che la cima solitaria non rimanga in eterna solitudine e così si accontenti; che il monte scenda a valle, e il vento delle cime giù nelle bassure: -

Oh, chi potrebbe trovare il nome giusto di una virtù a battezzare questo anelito! «La virtù che dona» - all'innominabile dette un giorno Zarathustra questo nome. [...]

(*Così parlò Zarathustra*, parte III, «Delle tre cose malvagie», § 2, pp. 230-231)

1 Questo testo riassume tutta la storia del nichilismo secondo Nietzsche e ne descrive l'ultima forma: ciò che Zarathustra chiama «l'ultimo uomo» (cfr. «Prefazione di Zarathustra», § 5, e parte II, «L'indovino»), Non la si deve confondere con la forma seguente, « l'uomo che vuole perire », descritto nel testo n. 23, che segna già un al di là del nichilismo.

2 Cfr. *Così parlò Zarathustra*, parte III, «Il convalescente», p. 263 e sgg. [N.d.C.]

3 Cfr. *Così parlò Zarathustra*, parte III, «Prima che il sole ascenda», (p. 200) e 71-72 (p. 201). [N.d.C.]

E) L'ETERNO RITORNO

E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*.

La concezione fondamentale dell'opera,
il pensiero dell'eterno ritorno, la suprema
formula dell'affermazione.

Ecce homo

26. LA VOLONTÀ DI POTENZA E L'ETERNO RITORNO

[...] Volontà - è il nome di ciò che libera e procura la gioia: così io vi ho insegnato, amici miei! Ma adesso imparate ancor questo: la volontà, di per sé, è ancora come imprigionata.

Volere libera: ma come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore?

« Così fu » - così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato.

La volontà non riesce a volere a ritroso; non potere infrangere il tempo e la voracità del tempo, - questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria.

Volere libera: ma che cosa può inventare il volere medesimo per liberarsi della propria mestizia e prendersi giuoco della sua prigionia?

Ahimè, ogni carcerato va fuor di senno ! E, nell'insensatezza, anche la volontà imprigionata redime se stessa.

Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; « ciò che fu » - così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere.

E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore.

Così la volontà, invece di liberare, infligge sofferenza: e oggetto della sua vendetta, per non poter volere a ritroso, è tutto quanto sia capace di soffrire.

Ma questo, soltanto questo, è la vendetta stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo « così fu ».

In verità, una grande follia alloggia nella nostra volontà; e fu maledizione per tutte le cose umane che questa follia imparasse ad avere spirito!

Lo spirito di vendetta: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno

meglio riflettuto; e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione.

«Punizione», infatti, chiama la vendetta se stessa: con una parola bugiarda, si dà ipocritamente una buona coscienza.

E poiché in colui che vuole è la sofferenza di non poter volere a ritroso, - così il volere stesso e la vita in tutto e per tutto dovrebbero essere - punizione!

Ed ecco che sullo spirito si accumulò nube su nube: e alla fine la demenza si mise a predicare: « Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire! ».

« E la giustizia stessa consiste in quella legge del tempo, per cui il tempo non può non divorare i propri figli »: così andava predicando la demenza.

« Le cose sono ordinate moralmente in base al diritto e alla punizione. Oh, dov'è la redenzione dal flusso delle cose e dalla punizione che di "esistenza" porta il nome? ». Così andava predicando la demenza.

«Può darsi redenzione, se v'è un diritto eterno? Ahimè, il macigno "così fu" non si lascia smuovere: eterne debbono essere tutte le punizioni! ». Così andava predicando la demenza.

« Non v'è azione che possa essere annullata: come potrebbe la punizione rendere l'azione non compiuta! Questa, questa è l'eternità della punizione che di "esistenza" ha nome: che l'esistenza, a sua volta; non possa non essere eternamente se non azione e colpa!

A meno che la volontà non redima se stessa e il volere diventi non volere ->: ma, fratelli, la conoscete già, la filastrocca della demenza!

Via da tutte queste filastrocche, io vi condussi quando vi insegnai: «la volontà è qualcosa che crea».

Ogni «così fu» è un frammento, un enigma, una casualità orrida - fin quando la volontà che crea non dica anche: « ma così volli che fosse! ».

- Finché la volontà che crea non dica anche: « ma io così voglio ! Così vorrò ! ».

Ma ha già detto questa parola? E quando avviene tutto ciò? Si è già liberata la volontà dalle pastoie della propria follia?

È già diventata una volontà che liberi, e procuri gioia a se stessa? Ha disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti?

E chi ha insegnato alla volontà la conciliazione col tempo, e ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione?

Bisogna che la volontà - in quanto volontà di potenza - voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione: ma come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato il volere a ritroso? [...]

(Così parlò Zarathustra, parte II, «Della redenzione», pp. 170-173)

27. PERCHÉ L'ETERNO RITORNO FA PAURA

[...] Non questo era il legno di martirio a cui fui inchiodato: il sapere cioè che l'uomo è cattivo, - bensì io gridai come mai nessuno ancora aveva gridato:

«Ah, perché le sue cose peggiori sono così piccole! Ah, perché le sue cose migliori sono così piccole! ».

Il grande disgusto per l'uomo - ciò mi soffocava e mi era strisciato dentro le fauci: e ciò che l'indovino aveva profetizzato: « Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola ».

Un lungo crepuscolo si trascinava davanti a me, zoppicante, una mestizia mortalmente stanca, ebbra di morte, che parlava con bocca sbadigliante.

« Eternamente ritorna l'uomo di cui tu sei stanco, il piccolo uomo » - così sbadigliava la mia mestizia e trascinava i passi e non riusciva ad assopirsi.

La terra degli uomini mi si trasformò in una caverna, il suo petto divenne scavato, ogni cosa vivente divenne per me muffa umana e ossa e fracido passato.

Il mio sospiro sedeva su tutti gli avelli dell'uomo e non poteva più risorgere; il mio sospiro, le mie domande gradivano e strozzavano e rodevano e lamentavano notte e giorno:

- «ahimè, l'uomo ritorna eternamente! L'uomo piccolo ritorna eternamente! ».

Li avevo visti nudi una volta ambedue, il più grande e il più piccolo degli uomini: troppo simili l'uno all'altro, - anche il più grande, ancora troppo umano!

Troppo piccolo il più grande! - Questo era il mio disgusto per l'uomo! E eterno ritorno anche del più piccolo! - Questo era il mio disgusto per l'intera esistenza!

Ah, schifo, schifo, schifo! — Così parlò Zarathustra, sospirando e rabbrivendo; giacché gli era tornata alla memoria la sua malattia. [...]

(Così parlò Zarathustra, parte III, «Il convalescente», § 2, pp. 267-268)

28. IL SUPERAMENTO DELLA PAURA:

L'ETERNO RITORNO COME PENSIERO SELETTIVO

«Ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni? ». Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano; ma le tue opinioni lo fanno ancor più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. - Se assimili il pensiero dei pensieri, ti trasformerai. Se per

ogni tua azione ti domandi: «E ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte? » - questa domanda è il più grave fardello.

[...] La mia teoria dice: vivere in modo tale che tu debba desiderare di rivivere, questo è il compito - e in ogni caso, rivivrà! Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo, aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserimento in un ordine, il seguire, l'obbedienza, danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo, cerchi di acquistare la coscienza di ciò che gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da alcun mezzo! È in giuoco l'eternità!

Questa teoria è mite verso coloro che non vi credono, non conosce inferni e minacce. Chi non ci crede, porta nella sua coscienza una vita *fugace*.

(*Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11 [226], pp. 355-356;
fr. 11 [268], pp. 368-369; 11 [265] p. 367)

29. IL SUPERAMENTO DELLA PAURA:

L'ETERNO RITORNO COME ESSERE SELETTIVO

I

Se io sono un profeta, pieno di quello spirito profetico che incede sull'alto giogo posto in mezzo a due mari, -

come una nube greve incede in mezzo, tra passato e futuro, -ostile alle bassure afose, e a tutto quanto è stanco e non è capace di morire né di vivere:

già pronta al fulmine nel petto tenebroso e al raggio di luce liberatore, gravida di fulmini che dicono «sì! », ridono «sì! », ai luminosi sprazzi profetici del fulmine: -

- beato colui che sopporta una tale gravidanza! E, in verità, colui che un giorno dovrà appiccare l'incendio della luce avvenire deve incombere a lungo sul monte, come una cupa burrasca! -

come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, - l'anello del ritorno!

Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità! *Perché ti amo, Eternità!*

2

Se la mia collera mai scoperchiò sepolcri, rimosse pietre di confine e fece franare antiche tavole infrante in baratri scoscesi: Se mai il mio dileggio spazzò via parole ammuffite, e io venni come una scopa per ragni crociati e come una ventata che sgombrava antichi avelli

intanfiti:

Se mai sedetti giubilante là dove antichi dèi giacciono sepolti, benedicendo e amando il mondo, lì accanto ai monumenti di antichi calunniatori del mondo: -

- giacché io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi, ma quando, con l'occhio suo puro, il cielo penetra dai loro soffitti in rovina; volentieri sto a sedere, come erba e rosso papavero, su chiese in rovina -

Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, - l'anello del ritorno?

Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità! *Perché ti amo, Eternità!*

3

Se mai a me giunse un soffio del soffio creatore e di quella celeste necessità, che costringe anche le casualità a danzare in un girotondo di stelle:

Se mai io risi col riso del fulmine creatore, cui il cupo lungo tuono dell'azione segue, collerico ma obbediente:

Se mai mi assisi al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dèi, sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: -

- perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi: -

Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, - l'anello del ritorno?

Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità! *Perché ti amo, Eternità!*

(*Con parlò Zarathustra*, parte III, «I sette sigilli
[ovvero il canto "si e amen"] », pp. 279-280)

30. LA DOPPIA AFFERMAZIONE

[...]

Astri supremi dell'essere!

Tavola di eterne figure, tu vieni a me?

Ciò che nessuno ha scorto,

la tua muta bellezza, -

come? non fugge dinanzi ai miei sguardi?

Stemma della necessità!

Tavola di eterne figure!

- ma tu già lo sai

ciò che tutti odiano

e soltanto io amo:
che tu sei *eterno*!
che tu sei *necessario*!
Eternamente trae il mio amore
la fiamma solo dalla necessità.

Stemma della necessità!
Dell'essere costellazione suprema
- che nessun desiderio raggiunge,
che nessun no contamina,
eterno sì dell'essere,
eternamente io sono il tuo sì:
poiché io ti amo, o eternità! —

(*Ditirambi di Dioniso*, pp. 59-61)

31. IL SUPERUOMO

[...] Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?

Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?

Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna.

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia.

E il più saggio tra voi non è altro che un'ibrida disarmonia di pianta e spettro. Voglio forse che diventiate uno spettro o una pianta?

Ecco, io vi insegno il superuomo !

Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!

Vi sconsiglio, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio.

Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra! [...]

32. SIGNIFICAZIONE DEL SUPERUOMO

[...] La parola «superuomo», che designa un tipo benriuscito al massimo grado, in contrapposizione all'uomo «moderno», all'uomo «buono», ai cristiani e ad altri nichilisti - una parola che, sulla bocca di Zarathustra, il distruttore della morale, diventa molto grave - è stata intesa quasi ovunque, con totale innocenza, nel senso proprio di quegli stessi valori il cui opposto si è manifestato nella figura di Zarathustra, cioè come tipo «idealistico» di una specie superiore di uomo, mezzo «santo», mezzo «genio»... Altri dotti bestioni mi hanno sospettato per questo di darwinismo; hanno perfino ritrovato segni di quel «culto degli eroi», da me così duramente respinto, di quel grande falsario inconsapevole e involontario, Carlyle. Se insinuavo nell'orecchio di qualcuno di andare in cerca di un Cesare Borgia piuttosto che di un Parsifal, quello non credeva alle sue orecchie. [...]

[...] E Zarathustra, come sa scendere e dire a ognuno la cosa più benigna! Come sa impugnare con dolcezza, proprio lui, i suoi antagonisti, i sacerdoti, e soffrire con essi di loro stessi! -Qui in ogni momento l'uomo viene superato, il concetto di «superuomo» diviene qui massima realtà, - tutto ciò che nell'uomo finora fu chiamato grande è infinitamente lontano, al di sotto di lui. L'elemento alcionio, i piedi leggeri, l'onnipresenza della cattiveria e della tracotanza e quanto altro ancora è tipico del tipo Zarathustra, nessuno si è mai sognato di considerarlo essenziale alla grandezza. Proprio in questa enormità di spazio, proprio perché accede a tutti gli opposti, Zarathustra sente di essere la più alta specie dell'esistente [...].

(*Ecce homo*, «Perché scrivo libri così buoni», § I, p. 309
e «Così parlò Zarathustra», § 6, pp. 353-354)

CONCLUSIONE: SULLA FOLLIA

E talvolta la follia stessa è la maschera
che nasconde un sapere fatale e troppo sicuro.
Al di là del bene e del male

...alla fine sarei stato molto più volentieri professore basileese che Dio; ma non ho osato spingere così lontano il mio egoismo privato da omettere, per causa sua, la creazione del mondo. Come vede, bisogna fare sacrifici, comunque e dovunque si viva. [...] Quel che è sgradevole e nuoce alla mia modestia è il fatto che in fondo io sono ogni nome nella storia; anche per i figli che ho messo al mondo le cose stanno in modo tale che rifletto con una certa diffidenza se tutti quelli che vengono nel « regno di Dio » vengano anche da Dio. Per due volte questo autunno [...] mi sono trovato ai miei funerali, la prima volta come conte Robilant (no, questi è mio figlio, in quanto io sono Carlo Alberto, la mia natura sotto), ma Antonelli ero proprio io...

Lettera a Burckhardt, 6 gennaio 1889. Trad. it. di M. Montinari in Carteggio Nietzsche Burckhardt, Boringhieri, Torino 1961

33. LA FOLLIA E GLI DÈI

[...] Per lunghissimo tempo questi Greci si sono serviti dei loro dèi proprio allo scopo di tenere a una certa distanza la «cattiva coscienza», di potersene restar contenti della loro libertà spirituale: dunque in un senso antitetico all'uso che il cristianesimo ha fatto del suo Dio. In ciò essi andarono molto lontano, queste splendide e leonine teste di fanciulli; e nientemeno un'autorità come quella dello stesso Zeus omerico fa loro intendere qua e là che essi se la prendono troppo alla leggera. «Curioso!» - ebbe a dire una volta - si trattava del caso di Egisto, un caso assai grave -

È proprio curioso che i mortali si lamentino tanto contro gli dèi! Soltanto da noi verrebbe il male, a sentir loro; ma sono essi stessi, per dissennatezza, anche contro la sorte, a crearsi la sventura.

Eppure a questo punto si ascolta e si vede a un tempo che anche

questo spettatore e giudice olimpico è lontano dal nutrire avversione per loro e dal pensarne male: « Come sono sciocche. » pensa costui di fronte ai misfatti dei mortali - e « stoltezza », « dissennatezza », un po' di « confusione in testa », questo anche i Greci dell'età più vigorosa e più intrepida hanno riconosciuto in se stessi come radice di molti mali ed eventi funesti - stoltezza, e non già peccato! comprendete voi questo?... Ma anche questa confusione mentale era un problema - « già, come è mai possibile? donde può essere venuta in teste come le nostre, di noi uomini di nobile origine, fortunati, ben riusciti, della migliore società, ragguardevoli, virtuosi? » - così, per secoli, si chiedeva il greco aristocratico di fronte a ogni orrore ed empietà per lui incomprensibili, di cui si fosse macchiato qualcuno dei suoi simili. « Deve pur averlo accecato un dio » si diceva alla fine scuotendo il capo... Questa scappatoia è tipica per i Greci... In tal modo allora gli dèi servivano a giustificare, entro una certa misura, l'uomo anche nel male, servivano come cause del male - in quel tempo essi non si assumevano la pena, bensì, come è più nobile, la colpa...

(Genealogia della morale, II, § 23, pp. 294-295)

34. FUNZIONE DELLA FOLLIA

[...] quasi ovunque è la follia che ha aperto la strada al nuovo pensiero, che ha infranto il potere di una venerabile consuetudine e di una superstizione. Comprendete voi perché dovette essere la follia? Qualcosa nella voce e nei gesti, così raccapricciante e imprevedibile come gli estri demoniaci del tempo atmosferico e del mare, e perciò degno di un analogo timore e rispetto? Qualcosa che portava il segno di un'assoluta irresponsabilità tanto evidente quanto gli spasimi e la schiuma degli epilettici, qualcosa che parve in tal modo caratterizzare il folle come maschera e stetoscopio di una divinità? Qualcosa che dava al portatore di un nuovo pensiero persino venerazione e tremore di sé senza più rimorsi di coscienza, e lo spingeva a divenire il profeta e il martire di quello? Mentre oggi risulta ancora una volta immediatamente constatabile che invece di un granello di sale è dato al genio un granello drogato di follia, a tutti gli uomini di una volta era molto più vicino il pensiero che, ovunque esista follia, esiste anche un granello di genio e di saggezza -qualcosa di « divino », come ci si andava bisbigliando all'orecchio. O piuttosto, come si andava esprimendo con discreta energia. « Mercé la follia i più grandi beni sono venuti alla Grecia » diceva Platone con tutta l'antica umanità. Facciamo ancora un passo avanti: a tutti quegli uomini superiori che erano irresistibilmente attratti ad infrangere il giogo di una qualche

eticità e a dare nuove leggi non restò nient'altro, se essi non erano realmente folli, che diventare pazzi o farsi passare per tali; e ciò vale in verità per i novatori in tutti i campi, non soltanto per chi innovava nelle istituzioni sacerdotali e politiche: perfino l'innovatore del metro poetico dovette accreditarsi per mezzo della follia. (Da ciò, fino ad epoche molto più miti restò nei poeti una certa convenzione della follia, alla quale per esempio si richiama Solone allorché pungolava gli Ateniesi alla riconquista di Salamina.) «Come si può fare i pazzi, se non lo si è e non si osa sembrarlo?». Di questo terribile ordine di idee erano preda quasi tutti gli uomini importanti della civiltà più antica; una occulta dottrina di stratagemmi e norme dietetiche s'impiantò ulteriormente al riguardo, accanto al sentimento dell'innocenza, anzi della santità di una tale meditazione e di tali propositi. Le ricette per diventare, presso gli Indiani uno stregone, presso i cristiani del Medioevo un santo, presso i Groenlandesi un Angekok, presso i Brasiliani un Paje, sono essenzialmente le stesse: digiuni insensati, prolungata continenza sessuale, andar nel deserto, o salire su un monte oppure su una colonna, oppure « stabilirsi in un annoso pascolo che guardi su un lago » e non pensare assolutamente a nulla se non a ciò che può portare con sé una convulsione e un disordine spirituale. Chi osa gettare uno sguardo nello squallore delle più amare e più inutili tribolazioni interiori, nelle quali probabilmente sono andati languendo gli uomini più fecondi di tutti i tempi? Chi osa ascoltare quei sospiri degli uomini solitari e sconvolti? « Ahimè, datemi dunque la follia, voi celesti! Follia, perché possa finalmente credere in me stesso! Datemi deliri e spasimi, luci e tenebre improvvise, terrorizzatemi con gelo ed arsura, quali nessun mortale ha ancora mai provato, con frastuoni e girovaganti fantasmi, lasciatemi urlare e guaire e strisciare come una bestia: purché possa trovar la fede in me stesso! Il dubbio mi divora, io ho assassinato la legge, la legge mi tormenta come un cadavere tormenta un uomo vivo; se io non sono più che la legge, sono il più reietto di tutti gli uomini. Lo spirito nuovo che è in me, donde viene se non viene da voi? Dimostratemi che sono vostro; la follia soltanto me lo dimostra ». E anche troppo spesso questo ardore raggiungeva assai bene il suo scopo: in quel tempo in cui il cristianesimo dimostrava assai largamente di essere fecondo di santi e di anacoreti, credendo con ciò di dimostrare se stesso, esistevano in Gerusalemme grandi manicomi per santi infortunati, per quelli che ci avevano rimesso il loro ultimo grano di sale.

(Aurora, 14, pp. 17-19)

OPPOSIZIONE E DIFFERENZA: NOTE SUL «NIETZSCHE» DI DELEUZE

DI GIORGIO FRANCK

« In questo libro abbiamo tentato di spezzare alleanze pericolose». Così scrive Deleuze nelle pagine conclusive del suo Nietzsche e la filosofia,¹ testo capitale del 1962 le cui complesse linee di articolazione vengono riprese - in termini schematici, ma in modo denso e pur sempre suggestivo - all'interno del saggio che qui presentiamo.

E dunque sotto il segno di una rottura decisiva che Deleuze colloca la sua interpretazione. Mentre si sforza di infrangere legami insostenibili, immagina «un Nietzsche che ritira la sua posta da un gioco che non gli appartiene ». Idealmente accompagnato dall'autore dello Zarathustra - e grazie all'aiuto che quest'ultimo gli offre - Deleuze compie lo stesso gesto di distacco. Ritira, con ciò, la sua posta da un gioco che per circa trent'anni - fra Kojève e Sartre - ha dominato il panorama della filosofia francese, assimilando nel suo ambito i diversi itinerari di un variegato paesaggio culturale. Tale gioco è quello della dialettica di Hegel, un pensatore con il quale Nietzsche non potrebbe mai allearsi, se non snaturando del tutto il significato della sua filosofia. Infatti, afferma Deleuze, « tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile ». Come non impiegare allora il martello nietzscheano per demolire, appunto, quell'edificio della dialettica che proprio nell'orizzonte del pensiero francese ha trovato - sui percorsi tracciati da Kojève - uno spazio di rifondazione e un nuovo terreno di radicamento?

« Tre idee stanno alla base della dialettica: il potere del negativo, principio teorico che si manifesta nell'opposizione e nella contraddizione; la valorizzazione della sofferenza e della tristezza ("passioni tristi"), principio pratico che si manifesta nella scissione e nella lacerazione; la positività quale prodotto teorico e pratico della negazione stessa; ora, dire che tutta la filosofia di Nietzsche, nel suo senso polemico, è la messa al bando di queste tre idee non sarebbe affatto esagerato ».²

Procedendo da un simile punto di vista, la lettura del pensiero nietzscheano sviluppata da Deleuze individua nella radicale destituzione del negativo il problema con cui misurarsi. In particolare, all'opposizione - che è « essenza del negativo come tale » e marca (o marchio) della dialettica - Deleuze sostituisce la differenza in quanto segno distintivo dell'affermazione, indicandoci con questa parola un

termine-chiave di tutta la sua filosofia. «L'affermazione è godimento e gioco della propria differenza, così come la negazione è dolore e lavoro della propria opposizione».3 Il contrasto tra due diversi modi di pensare e tra due forme di esperienza tra loro incompatibili non potrebbe essere fissato in termini più netti.

Ma, applicando quel «metodo della drammatizzazione» con il quale opera Deleuze,4 dobbiamo chiedere a questo punto: chi si compiace della propria differenza e chi, al contrario, nel suo sofferto travaglio, assume il peso di un'opposizione alla quale non sembra potersi sottrarre? O ancora: chi afferma; chi nega?

Non è certo difficile rispondere alla seconda parte di quest'ultima domanda. Conosciamo sin troppo bene il negativo. Anzi, in un certo senso, non conosciamo altro. Sia perché « la negazione ha fino ad oggi dominato il nostro pensiero e i nostri modi di sentire e di valutare » (e in questo senso essa, da Platone sino a Hegel - anzi al di là della stessa filosofia hegeliana -, rappresenta il fondamento di tutta la nostra cultura); sia perché « essa è costitutiva dell'uomo », ossia di quell'essere con cui - secondo Nietzsche - « il mondo intero si inabissa e diviene malato ».5

D'altra parte un simile essere non si limita affatto a patire il male che gli è proprio; lo vuole piuttosto - lo cerca, lo alimenta - poiché questo e solo questo è il suo potere. Vuole la vita come malattia. Vuole che questa stessa malattia trionfi. Come potrebbe altrimenti giudicarla e accusarla? Come potrebbe negare l'esistenza nel suo insieme?

Con il trionfo conclusivo della vita malata - e dunque con il nichilismo - si comprende come il negativo altro non sia se non quell'unico aspetto della volontà di potenza che l'uomo è in grado di conoscere. La qual cosa, però, significa anche che esiste un altro aspetto di questa stessa volontà - inattingibile da un punto di vista umano - e tuttavia reale ed effettivo. Esso non può essere conosciuto. Può tuttavia essere colto e interrogato grazie alla mera attività del pensiero. Nel calco opaco della negazione noi « vediamo » - ma vediamo solamente - « l'altra faccia della volontà di potenza, [...] la qualità sconosciuta, l'affermazione ».6 Quest'ultima, per Nietzsche, è sovrumana, è il segno stesso del superuomo.

Ma come pensare, a questo punto, la distinzione da cui siamo partiti - e cioè quel contrasto tra opposizione e differenza al quale l'analisi di Deleuze ci richiama?

Si è appena detto che l'uomo come tale è del tutto incapace di affermare. Dobbiamo aggiungere, allora, che gli è ugualmente impossibile trattare la differenza in modo affermativo. Anche questo è il segno del suo fallimento, lo stigma doloroso di una sconfitta inevitabile cui l'essere malato non riesce mai a sottrarsi. Persino

l'uomo «migliore» - il più forte, il più felice, colui che ama la vita in tutte le sue forme - manifesta una differenza che non può essere affermata e alla quale, presto o tardi, deve rinunciare.

Per potere adeguatamente comprendere il senso di questo scacco che non ha rimedio, occorre cogliere la differenza tra differenza e opposizione come contrasto fra due diverse forme di vita: quella del servo e quella del signore. Ritornano, nel testo di Deleuze, gli elementi della celebre figura hegeliana; ma ritornano, ora, attraverso Nietzsche, la cui prospettiva genealogica - nell'interpretazione che ci viene proposta - si articola in una «sorta di anti-fenomenologia dello spirito».7

Due mondi chiusi in se stessi, senza rapporto, non confrontabili. Due realtà fra loro incompatibili destinate puntualmente a fraintendersi. Da un lato il signore differisce dal servo e - per quanto non possa affermare la differenza che gli è propria - la manifesta mostrando, nel contempo, di non comprendere che cosa sia un'opposizione. Dall'altro il servo si oppone al signore e - proprio perché non può fare altro che opporsi - non riesce mai a cogliere quella differenza della quale il signore si compiace. Quest'ultima è qualcosa che non riesce a concepire; non la vede, non la intende, non ne comprende il senso. E nel momento stesso in cui essa si presenta, la legge e la interpreta come una opposizione.8 Il fatto è che nella prospettiva con cui opera il servo non vi è mai semplicemente «un'altra cosa», ma solo una realtà che gli si oppone e che appare, in questo senso, ostile e nemica. Non si può che detestarla e odiarla. Non si può che giudicarla e condannarla. L'Odissea del rancore, del resto, è l'unico vero itinerario che il servo sia in grado di compiere: la sua voce si confonde già da sempre con il gemito interminabile dell'uomo del risentimento. « Imputazione dei torti », « distribuzione delle responsabilità », « accusa perpetua », denuncia di crimini e di criminali e conseguente ricerca di una soluzione espiatoria:9 la coscienza servile si plasma e si rafforza nell'universo della vita colpevole. Ma di chi è, appunto, la colpa?

Poiché il servo è a priori un infelice, un eterno scontento che non potrà mai placarsi (in ciò, fra l'altro, sta il suo grande fascino), e poiché, d'altra parte, il suo modo di pensare procede sempre per opposizioni, sarà nella sfera della gioia che cercherà

il responsabile delle sue sofferenze. La bellezza, la bontà, la pienezza vitale sono - per l'uomo del risentimento - un oltraggio. Intollerabile risulta in questo senso, per il servo, la condizione di cui si compiace il signore. Quest'ultimo non è affatto l'uomo del dominio - colui che cerca la ricchezza, la fama, il potere. E invece la vita nella sua forma attiva - soggiogante, aggressiva, esuberante, gioiosa. Ma la felicità offende lo sguardo dello schiavo quasi fosse una sfida lanciata

contro di lui. Essere felici in mezzo a tanti dolori non è come godere dei frutti dell'abbondanza sotto gli occhi di coloro che muoiono di fame? D'altra parte lo schiavo non desidera affatto che il signore spartisca con lui le sue ricchezze: la gioia è un alimento che la sua anima rifiuta. Non vuole dunque lo slancio della vita ascendente. Piuttosto tende ad abbassare l'altro, a farlo cadere nella sua stessa palude.

È questo il principio cardinale intorno a cui ruota tutto l'universo servile. Lo schiavo contempla nel signore il profilo di una vita singolare e sovrana, il destino di un'esistenza stranamente solitaria che segue la sua strada senza guardarsi intorno. Quale stupore genera nel servo la visione di una tale bizzarra anomalia! In effetti il signore è *differente*; non è «come gli altri», non è «come tutti». Ma è proprio questa «mancanza di allineamento» - questo vagare che non rientra mai nei ranghi - ciò che mette la creatura del risentimento in allarme e alimenta il suo spirito di vendetta. Il fatto è che il mondo servile è lo spazio reclusivo dell'unanimità. Ciò che lo schiavo maggiormente desidera è che tutti siano come lui: tutti uguali, tutti ugualmente schiavi - una massa gregaria neutra e *in-differenziata*, uniforme e omogenea come un gregge. Come potrebbe un simile universo che esige l'impersonalità e il livellamento non opporsi, ancora una volta, alla differenza che il signore manifesta? Facendo valere questa esigenza nel modo più imperioso e intransigente, lo schiavo mostra quali funzioni di dominio sia in grado di esercitare nel modo più efficace. Non è infatti un essere semplicemente debole e non desidera, in questo senso, debolmente la potenza; cerca al contrario potentemente ciò che può indebolirlo, vuole la debolezza, ma nel modo più forte.¹⁰ E la vuole soprattutto sino al punto di volerla diffondere in ogni direzione. Che un mondo povero, opaco, manchevole, indigente sia tutto il mondo, la totalità di ciò che esiste: ecco la volontà del servo, il suo nichilismo planetario.

E dunque il « primato del maggior numero » lo scopo ultimo del risentimento:¹¹ dall'ambito della religiosità giudeo-cristiana sino alla Rivoluzione francese e al trionfo dei suoi ideali, la cultura servile - per poterlo raggiungere - spende ogni sua risorsa, e con pieno successo. Si comprende, di qui, che cosa sia - secondo Nietzsche - la storia: è il movimento impetuoso e inarrestabile impresso dal servo al divenire umano; è il modo secondo cui questo stesso divenire appare dominato da una «volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo».¹² È, dunque, storia degli schiavi o, in altri termini, di coloro che vincono in quanto originano quelle formazioni gregarie al cui dominio affidano la loro sopravvivenza. È per questo che, secondo Nietzsche, « si devono sempre armare

i forti contro i deboli, i felici contro i falliti, i sani contro i degenerati e i tarati ereditari»: questi ultimi, infatti, sono i padroni della terra. Nel singolare « mondo alla rovescia » che la prospettiva genealogica disvela, i forti sono deboli e i deboli forti; e poiché i primi «hanno contro di sé gli istinti gregari organizzati »,13 sono fatalmente costretti a capitolare e a soccombere, vinti da una forza che li travolge e li schiaccia. Ma come si produce una simile disfatta? E in che modo il signore giunge a perdere la differenza che gli è propria?

Nel grandioso movimento di rivolta con il quale i « molti » si oppongono ai « pochi », occorre che questi ultimi vengano persuasi a rinunciare alla loro posizione periferica. « Diventa "massa", "numero", "moltitudine", "gregge"! »-è l'esortazione che il servo rivolge al signore. Ma è come chiedergli di diventare infelice - indigente, impotente, debole, schiavo. E per questo che la vita contenta di se stessa viene denunciata ed accusata. Se l'uomo del risentimento individua nel signore il responsabile di tutte le sue pene, non lo fa solo perché cerca una causa cui poter ricondurre la sua sofferenza. La sua strategia è più sottile e insidiosa: tende infatti a « redimere » il nemico. « Io ti accuso, ma solo per il tuo bene; io ti amo perché tu mi raggiunga e ti amerò fino a che mi avrai raggiunto, fino a che tu stesso sarai diventato un essere sofferente, malato ».14 Però l'accusa in se stessa non basta. Occorre che l'accusato riconosca i propri torti. Occorre che lo schiavo riesca a trasferire la sua miseria all'interno, nella coscienza del signore. Ma dov'è, appunto, una tale interiorità? Il signore è essenzialmente vita attiva, esistenza dominata da una forza che si manifesta come esuberanza e tracotanza, come aggressività e gioia di vivere. La parola risentita del servo rende una tale attività vergognosa e colpevole. Tuttavia l'assunzione della colpa da parte del signore può avvenire soltanto se la forza attiva con cui questi opera si trasforma, diventando *re-attiva*. Quest'altra forza « inferiore » non svolge soltanto la sua funzione secondaria di adattamento e di regolazione. Poiché il suo modo di procedere è essenzialmente servile, essa tende - anche e soprattutto - a separare « la forza attiva da ciò che è in suo potere »15. Nello spazio del problema che stiamo esaminando questa separazione ha due conseguenze: da un lato la forza attiva si unisce a quella reattiva diventando reattiva essa stessa; dall'altro, non potendosi più scaricare - non potendo più manifestare il suo slancio - si volge al proprio interno opponendosi a sé: Il signore diventa il carnefice di se stesso. Una tale « interiorizzazione dell'uomo » - come Nietzsche la chiama - è l'origine della cattiva coscienza. Una volta introiettata, l'aggressività - in quanto tratto dominante della forza che agisce - si trasforma in furore autopunitivo. Con ciò il signore, divenuto schiavo, non può fare altro che accusarsi, accompagnandosi allo schiavo che con lui si accusa. Anche quest'ultimo, ormai, cerca il colpevole in se

stesso. Con l'avvento della cattivacoscienza, infatti, il risentimento muta di direzione e se prima diceva « è colpa tua », ora - nell'uomo interiore - dice «è colpa mia».16 E il trionfo dell'esistenza povera e infelice: vita indigente e malata, odiata, detestata; vita colpevole, accusata, svalutata, negata. Non la si può che patire poiché è un peso e un ingombro. Non la si può che espiare poiché è una condanna.

Si è detto a suo tempo che l'umano come tale è sempre posto sotto il segno di un fallimento inevitabile al quale neppure il più felice - il signore - riesce a sottrarsi in alcun modo. Il fatto è, osserva Deleuze, che «l'uomo attivo è un uomo bello, giovane e forte, sul volto del quale tuttavia si possono decifrare i segni discreti di una malattia che esso ancora non ha, di un contagio da cui verrà colpito. Occorre difendere i forti dai deboli, ma questo compito è disperato».17 E lo è proprio perché, sul piano umano, tutto ciò che è attivo diviene sempre reattivo; lo è - ancora - perché questo stesso divenire definisce e configura l'essenza dell'uomo: l'essere malato con il quale le forze attive, che pur si manifestano, non raggiungono mai l'affermazione. Come potrebbero, del resto, se solo il negativo costituisce e determina l'umanità dell'uomo? Il divenire-schiavo del signore, il divenire-reattivo delle forze attive, il divenire-malato del mondo nel suo insieme non sono che realizzazioni di un destino storico di cui «il nichilismo è il concetto a priori».18 Per vincere questa volontà del nulla non basta certo mettere in gioco un'attività generica che, mentre si sviluppa, si volge fatalmente nel suo esatto contrario. Come del resto, per dar luogo a quella svolta decisiva che Nietzsche chiama transvalutazione, non basta richiamarsi a valori differenti rispetto a quelli prodotti dalla cultura servile. Non un mero cambiamento di valori, infatti, si origina con una tale trasmutazione. Ciò che essa promuove, piuttosto, è «un cambiamento all'interno dell'elemento da cui deriva il valore dei valori: l'apprezzamento al posto della svalutazione, l'affermazione come volontà di potenza, la volontà in quanto volontà affermativa».19

D'altra parte l'uomo è troppo umano per riuscire a determinare questa svolta. Apprezzare invece di svalutare, approvare incondizionatamente la vita invece di condannarla e di negarla, ridere laddove l'uomo si addolora, danzare laddove il carnefice di se stesso geme sotto il peso schiacciante della colpa: perché tutto ciò possa accadere deve venire il «dio sconosciuto». È con Dioniso infatti - con il dio che dice « sì » - che si svela conclusivamente quell'aspetto della volontà di potenza al quale l'essere malato si accosta come alla propria «lacuna nel cuore».20 «L'affermazione » scrive Deleuze « si manifesta solo al di sopra e al di fuori dell'uomo, nel generare il superumano e nel suo essere apportatrice di ignoto; e il superumano e l'ignoto espellono il negativo». D'altra parte, sino a quando quest'ultimo

domina, risulta « inutile cercare anche un solo granello di affermazione, sia nel mondo sensibile che nell'aldilà».21 Inesorabilmente condannato all'esercizio di un volere che nega e che non può non negare, l'uomo abita da sempre la superficie desolata della terra. Certo, se l'affermazione dionisiaca irrompesse nel mondo che gli è destinato, essa prenderebbe il posto di tutte le negazioni sino ad ora prodotte dalle dinamiche della vita reattiva e dalle forme accusatorie del pensiero. Ma di un simile evento nulla possiamo dire in termini propriamente conoscitivi. Come si è visto, nella filosofia di Nietzsche, appare una divergenza radicale tra quanto è effettivamente conoscibile e quanto è soltanto pensabile (in ciò Deleuze avverte giustamente « una lontana sopravvivenza di temi kantiani e schopenhaueriani»). Per effetto di una tale divaricazione «noi "pensiamo" la volontà di potenza in una forma distinta da quella in cui la conosciamo (così come il pensiero dell'eterno ritorno supera tutte le leggi della nostra conoscenza) ».22 E come dire che mentre conosciamo la negazione nei suoi diversi aspetti e nelle sue varie forme, non possiamo far altro che pensare l'affermazione quale cifra enigmatica di un mondo a venire. Portiamo ancora il peso di noi stessi. Procediamo con dolore nel «deserto che cresce». Ma ci è offerta la visione di una leggerezza sovrumana, l'immagine di un fanciullo che ride e che danza.

1 G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia, p. 221. (I riferimenti relativi a questo scritto - che qui citiamo dall'edizione Feltrinelli - sono già stati dati nella bibliografia.)

2 Ivi, p. 222.

3 Ivi, p. 215.

4 Ivi, p. 147. Secondo l'autore si tratta innanzitutto di un metodo impiegato dallo stesso Nietzsche nell'articolazione del suo pensiero.

5 Ivi, p. 204.

6 Ivi, p. 201.

7 F. Polidori, Deleuze, Nietzsche e la filosofia, p. 216; questo commento all'interpretazione di Deleuze accompagna il testo da cui stiamo citando.

8 V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Les Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 190.

9 G. Deleuze, op. cit., pp. 146-147.

10 V. Descombes, op. cit., p. 187.

11 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, 1, § 16, p. 252.

12 Ibidem.

13 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1889*, fr. 14 [123], pp. 9394.

14 G. Deleuze, op. cit., p. 155.

15 Ivi, p. 85.

16 Ivi, p. 160

17 Ivi, p. 195.

- [18](#) Ivi, p.194.
- [19](#) Ivi, P199.
- [20](#) Ivi, p.198
- [21](#) Ivi,p. 204
- [22](#) Ivi, p 200.